

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

الإسلام في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق

تحرير
غوران لارسون

ترجمة
عبدالعزيز بن محمد الحميد

١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م

الإسلام
في البلدان الإسكندنافية
ودول البلطيق

تحرير

غوران لارسون

ترجمة

عبد العزيز محمد الحميد

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٣٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
لارسون، غوران
الإسلام في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق/ غوران لارسون؛ عبدالعزيز بن محمد الحميد.- الرياض، ١٤٣٢هـ
٣٣٥ ص؛ ١٧ × ٢٤سم
ردمك: ٥-٢٧-٨٠٣٢-٦٠٣-٩٧٨
١- الإسلام - أوروبا
٢- أوروبا - تاريخ إسلامي ٣- المسلمون في الغرب
أ. الحميد، عبدالعزيز بن محمد (مترجم) ب. العنوان
ديوي: ٢١٠,٩١٤ ١٤٣٢/٩٠٠١
رقم الإيداع: ١٤٣٢/٩٠٠١
ردمك: ٥-٢٧-٨٠٣٢-٦٠٣-٩٧٨

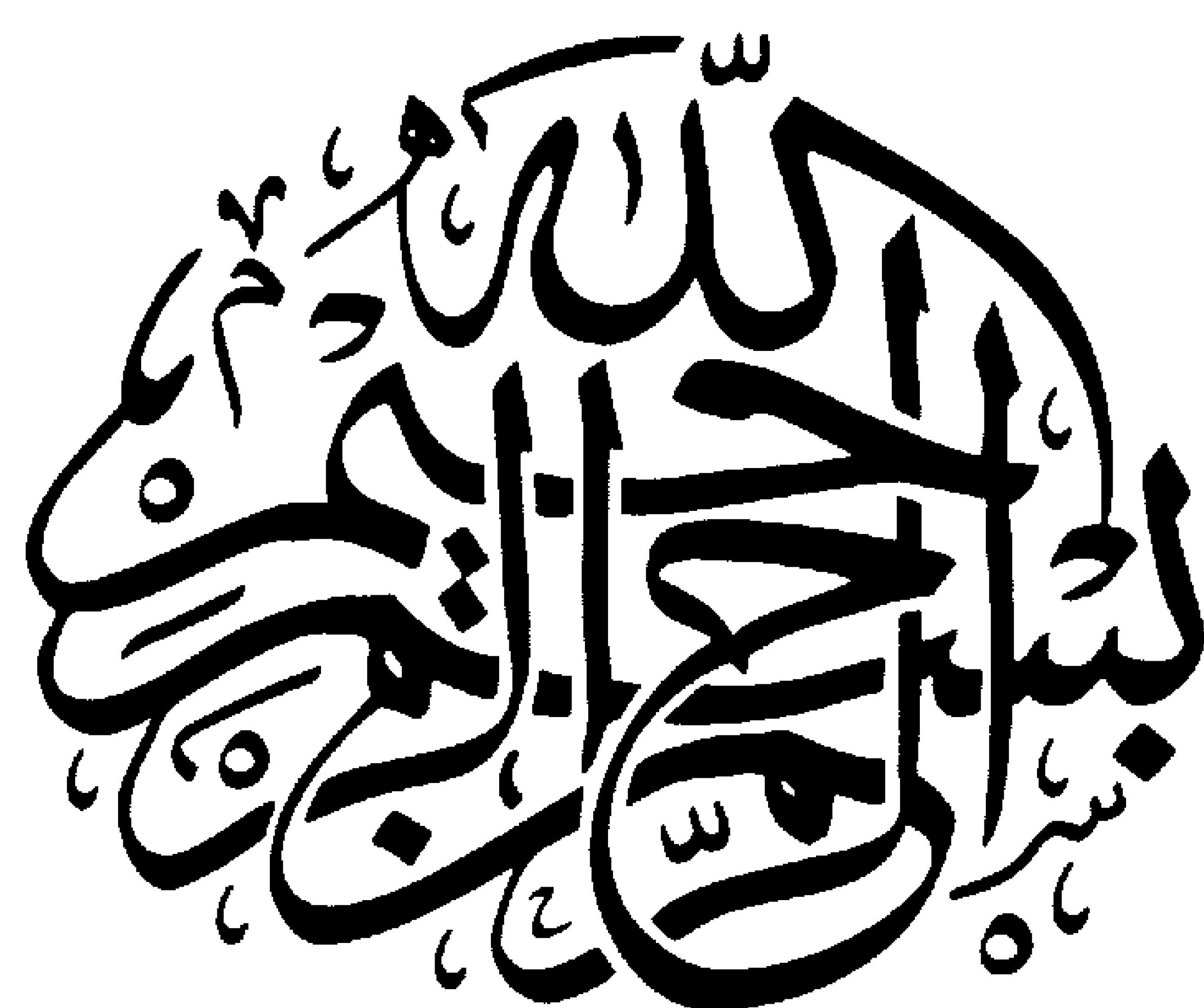
أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية:

Islam in the Nordic and Baltic Countries

publisher: Routledge

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م



المحتويات

مقدمة

ما كان لمشكاة الإسلام أن تنطفئ، ولا لجذوة نوره أن تخبو، وإن بدا لأحدٍ من ذلك شيء في مدة من الزمان أو حيّز من مكان، وإن صدّ عنه الناس زمناً، أو تكالبت عليه الأنام، فما هو إلا انحسارٌ مرهون بميقات، إلى انعتاق أرحب، وانطلاق إلى أبعد.

في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، حمل شعلة الإسلام أقوامٌ على اختلاف أجناسهم ومذاهبهم، وأعراقهم وألسنتهم، منهم مهاجرون، وفيهم تجار ومجنَّدون، وفيهم من غزا أسلافُهم ديارَ المسلمين ليحملوا عليه، وليقضوا على أهله، من مغول وتتار، ليُخلق من أصلابهم من يحمل راية الدين، يمخرون بها عباب البحار، ويقطعون بركابها، مع فلق الإصباح وفي دياجير الظلام، فيافِيَ وجبالاً، وسهولاً وقفاراً، ليصلوا به بعيداً إلى البلاد الإسكندنافية ودول البلطيق في قلب إقليم شمال أوربا الإستراتيجي.

فكيف يكون هذا الدين خاتم الأديان لكل البشر حتى قيام الساعة، إن كان سينقضي أثره وفي الدنيا بقية؟ وكيف لنبيه أن يكون خاتم الأنبياء وليس له الاصطفاء والانفراد بالخيرية على جميع الأنبياء والرسل قاطبة، وعلى كل الخليقة، وأمر اتِّباعه لزام على البريّة؟

ولو كان لي في هذا المقام أن أقدم بين يدي الإله العظيم ورسوله الكريم ﷺ ما أتشفَّع به، وأتودد، لقلت ما علّه لم يأت على ذكره وجديد خبره من قبلُ أحد! فأقول: «كل الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - الذين ورد ذكرهم في كتاب الله العظيم بلا استثناء، إلا المصطفى الكريم، أسماؤهم فيها

حروف علّة إلا اسمه وحده، فقد خلا من أحرف العلّة! هذا فيما يخصهم. أما ما يخصه ﷺ وما كان لأحد منهم سواه، فاسمه من دونهم جاء مشدّداً، ولعل للتشديد في بناء اسمه ﷺ مقتضًى في ختم النبوه به والرسالة وتأكيد معنى!

ولأهل اللغة وفقه اللغة في هذا المجال الاستفاضة والإبحار في مضامين الكلِمِ وأسرار الدلالة...»!.

كتاب «الإسلام في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق»، من تحرير غوران لارسون، صدر عام ٢٠٠٩م، عن دار روتليدج، مجموعة تيلور وفرانسيس، لندن ونيويورك، الطبعة الأولى.

والله ولي التوفيق.

المترجم

١٤٣٢/٥/١هـ

شكر وعرفان

أتقدم - بالأصالة عن نفسي، ونيابة عن المشاركين في هذا العمل - بخالص الشكر لما لقيناه من دعم فكري ومالي تفضّلت به مؤسسة العلم والمعرفة من خلال مشروع «الدراسات الخاصة بالعلاقات الدينية المشتركة»، والذي أفاد منه هذا العمل كثيراً.

كما أشكر من ساهم بالمساعدة على إصدار هذا الكتاب. وأتوجه بالشكر الجزيل لمركز لينايوس لأبحاث التعليم والتفاعل والاتصال غير المباشر في المجتمعات المعاصرة، الذي يدعمه مجلس الأبحاث السويدي.

غوران لارسون

غوثينبيرغ، مارس ٢٠٠٩م

المشاركون

- كرستين م. جاكوبسن: وهي زميلة تحمل شهادة الدكتوراه بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو، وتتمحور أعمالها في ميدان الهجرة الدولية والعلاقات بين الأعراق، مع التركيز في الأقليات المسلمة في أوربا.

وقد نشر لها عدة عناوين؛ مثل «تيلهورايت مانج نورمر» (ونج مسلمر آي نورج باكس: أوسلو، ٢٠٠٢م)، وكذلك نشر لها عدة مقالات؛ مثل: «الثبات على الصراط المستقيم»، و«الهويات والممارسات الدينية بين الشباب المسلم في النرويج، في ٢٠٠٦م».

- غوران لارسون: دكتور باحث في البرنامج الوطني للأبحاث والتعليم، الذي تموّله مؤسسة المعرفة. وقد حصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الدينية من جامعة غوتبورغ بالسويد عام٢٠٠٠م.

وقد نشر له عدة مقالات وكتب عن أوضاع المسلمين في الغرب (القديم منها والمعاصر)، وكذلك دراسات قرآنية ومقالات عن الإعلام والدين، وثقافة الشباب والدين، باللغتين السويدية والإنجليزية. وقد نشر «رسالة في الشعوبية» لابن غرسية ضمن كتاب: «التوترات العرقية واللاهوتية في الأندلس في القرون الوسطى» عام ٢٠٠٣م، ونشرته مطابع بريل الأكاديمية.

- توماس مارتيكينن: يحمل شهادة الدكتوراه، وباحث في أكاديمية فنلندا، ويعمل في قسم مقارنة الأديان بجامعة أبو أكاديمي في فنلندا، وتشتمل ميادين تخصصه على الأديان في أوربا الحديثة، خصوصاً في فنلندا، وكذلك الأديان في الشتات. ومشروعه الحالي هو: «الإسلام في فنلندا، من

الجيل الأول إلى الجيل الثاني ٢٠٠٧ - ٢٠١٠م». كما تضمنت إصداراته الأديان المهاجرة في المجتمع المحلّي، (مطابع جامعة أبو أكاديمي ٢٠٠٤م)، وكذلك عدّة مقالات في الصحف الدولية والكتب.

- عائشة أوزكان: دارسة في مرحلة الدكتوراه، ومتخصصة في دراسة الأديان بجامعة سوديرتون بالسويد. وهي تحضر حالياً رسالتها للحصول على شهادة الدكتوراه في موضوع المرأة المسلمة في أستونيا. وتنصب اهتماماتها العلمية الرئيسة حول أساليب التعبير المعاصرة عن الإسلام في أوربا، والقضايا المتعلقة بالهوية.

- أيمين بولجاريفيتش: دارس في مرحلة الدكتوراه بمعهد الجامعة الأوربية في فلورنس. ويدور محور مجال تخصصه البحثي حول موضوع الحركات الاجتماعية الإسلامية في مصر وأوزبكستان، وتشتمل اهتماماته البحثية الأخرى على العلوم الاجتماعية الإسلامية ونظرية الحركات الاجتماعية، والعمل الجماعي في الدول القمعية. وكان عمله السابق يتعلق أساساً بالجريمة المنظمة في الدول الضعيفة في شرق أوربا وآسيا الوسطى.

- ايغدوناس راشيوس: (دكتوراه) أستاذ مشارك بمعهد العلاقات العامة والعلوم السياسية، بجامعة ڤلينوس في ليتوانيا، وتشتمل اهتماماته الأكاديمية على موضوعات، تأتي في مقدمتها الجاليات الأوربية المسلمة وحركات الصحوة الإسلامية. وهو أيضاً رئيس للمركز الليتواني للعلاقات المتعددة الثقافات.

- غاربي شميدت: كبيرة باحثين بالمعهد الوطني الدانماركي للأبحاث الاجتماعية. وحصلت على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة لوند بالسويد عام ١٩٩٧م. وقد نشرت عدداً من الأعمال عن الأقليات المسلمة التي تعيش في أوربا والولايات المتحدة، ومن بين تلك الأعمال: كتاب «الإسلام في المدن الأمريكية: المهاجرون المسلمون في

شيكاغو»، نشرته مطابع جامعة تيمبل عام ٢٠٠٤م. وكتاب «الأمّة الانتقالية - أسطورة أم حقيقة؟ أمثلة من الشتات الغربي»، وكتاب «العالم الإسلامي، ٢٠٠٥م». وهي رئيسة للمنتدى الدانماركي للدراسات الإسلامية، وأحد المؤسسين لهذا المنتدى، وهي كذلك عضو فاعل في اللجنة الأكاديمية لدراسات الهجرة إلى الدانمارك.

- اينغفار سفانبيرغ: محاضر بجامعة سودرتون، وكبير باحثين بقسم الدراسات الأوربية الآسيوية في جامعة أبسالا، وتشمل اهتماماته البحثية على علوم الأحياء العرقيّة وعلوم الطبقات، والحيوانات الأليفة، وكذلك موضوع الأقليات الدينية والعرقية، خصوصاً في أوربا وآسيا الوسطى.

وقد ألَّف عدداً من الكتب، وكَتَبَ كثيراً من المقالات في موضوعات كثيرة ومختلفة.

الإسلام في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق

غوران لارسون

تقدّم اليوم أغلبية الجامعات والكليات الأوربية فصولاً دراسية حول تاريخ الإسلام والمسلمين في أوربا، كما أن عدداً من الأطروحات الأكاديمية والمشاركات حول هذا الموضوع تحديداً معترف به الآن بوصفه جزءاً أساسياً من المناهج الأكاديمية الحديثة. من ناحية أخرى نلمس كذلك اهتماماً كبيراً من قبل مراكز الأبحاث السياسية وكثير من الجهات الاستخباراتية والمعلوماتية في البلدان الأوربية بالإسلام وشؤون المسلمين، وعلى وجه الخصوص منذ اندلاع موجة الإرهاب العالمي. كما يولي علماء الاجتماع والأديان والمؤرخون وأساتذة العلوم السياسية والعلماء الآخرون اهتماماً عظيماً بالقضايا الإسلامية، كما هو الحال تماماً مع السياسيين والصحفيين، خصوصاً ما تشهده أوربا من مراحل انتقالية تزامنت مع هجرة المسلمين إليها كمحور من محاور العولمة.

وعلى أية حال، لا يشمل هذا التحليل وتلك الدراسة جميع أنحاء أوربا. بينما نجد أن البلدان الإسكندنافية (النرويج والدانمارك والسويد) كلّها مشمولة في أغلب الموضوعات التي ساهم بها المشاركون في هذا العمل، كذلك فإن البلدان الإسكندنافية تردُ في معرض الذكر والتحليل في عدد من المجلدات والمقالات المكتوبة في الموسوعات عن الإسلام والمسلمين في الغرب. بينما نلحظ غياب التركيز في فنلندا ودول البلطيق (أستونيا ولاتفيا وليتوانيا) بوجه عام.

كما تجاهلت الكتابات شعوبَ بلدان الإمبراطورية السوفييتية السابقة، أو أنه يتم تقديمها مجموعةً واحدة ذات منشأ مشترك، وكأنما لا يوجد بينها فوارق واختلافات داخلية وإقليمية ولغوية وعرقية، بل ودينية. كما ينطبق ذلك على المسلمين الذين يعيشون في آيسلندا وجزر فارو.

إن أحد أهمّ أهداف هذا العمل هو سدٌّ تلك الثغرات، وتقديم معلومات ومقارنات حديثة. والأمل معقود في أن يُلهم هذا الكتاب باحثين آخرين، ويشحذ هممهم لبذل المزيد من الانتباه والاهتمام ببلدان؛ مثل: أستونيا، ولاتفيا، وليتوانيا، وآيسلندا، وجزر فارو، في المستقبل، من خلال دراساتهم المقبلة عن الإسلام والمسلمين في الغرب.

ومن الضروري أيضاً تطوير آفاق العلماء والباحثين الذين يعملون في موضوع دراسة الإسلام والمسلمين في أوربا، ودعم جهودهم لكي يتسنى لهم تقديم أدوات نقدية ذاتية بنّاءة.

إن أسئلة تثار مثل: لماذا نحن ندرس؟ ولماذا نحلل الموضوعات التي اخترناها لأبحاثنا؟ وما نوع المعلومات المفقودة؟ ولماذا هو مهم ألاّ نساير المطالب السطحية للعامّة والمعلومات غير الدقيقة عن الإرهاب والعنف والتطرف؟(١) وفي هذه النقطة بالتحديد أتفِق مع السيد جاكويس واردينبيرغ، الذي يطرح أسئلة افتراضية بأننا (أي: نحن الباحثين الذين ندرس الإسلام والمسلمين في أوربا) لدينا بالفعل قصُور ومعرفة محدودة عن واقع المسلمين وفيما نقوله عنهم، وما نفكر به ونفعله تجاههم (واردينبيرغ ٢٠٠٤: ٢٧).

في الواقع، إن الإسلام في أوربا أصبح جزءاً في سياق الخطاب الأوربي؛ سواء عن الإسلام ذاته أم عن أتباعه، والذي يعدُّ خطاباً يحمل أفكاراً مغلوطة يمكن لأي متفحص دحض الأساطير المنسوجة حوله. ويحتوي هذا الخطاب

في مجمله على أفكار ترفض الآخر، بما في ذلك الأفكار والأوهام المبنيّة على الأماني والتمني، لا على الحقيقة، وترسم صورة مبهمة تتلخّص في مصطلح «الإسلام». وهو أيضاً خطاب مثقل بالأحكام المسبقة، والجدل الاجتماعي، والمصالح السياسية، بما في ذلك الأمور الأمنيّة داخل المجتمعات الأوربية في وقتنا الراهن. والمسلمون أنفسهم - وهم المعنيّون بالأمر - لا يكادون ينخرطون في هذا الخطاب الأوربي الداخلي، بسبب ما يحفّ هذا الجدل من مخاطر (واردينبيرغ ٢٠٠٤: ٢٧).

ولكبح زمام تلك التطورات السلبية أتمنى أن تتمكن البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق من تقديم مادة جديدة يمكن أن تقام عليها مقارنات من زوايا لم تطرق من قبل تسهم في تسليط الضوء على جوانب وزوايا مختلفة لحقيقة الوجود الإسلامي الأوربي.

إحصائيات:

إن مهمة تقدير عدد المسلمين، أو معرفة أعداد المسلمين الذين ينطلقون من خلفيات ثقافية إسلامية، ويعيشون في أوربا لهي مهمة في غاية التعقيد (براون ٢٠٠٠م). وبالإضافة إلى صعوبة تحديد من يجب أن يصنّف على أنه مسلم، هناك صعوبات أخرى تتعلق بمسألة رسم حدود لهذا الوجود في أوربا. فعلى سبيل المثال: إن عدد الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي في تزايد مطّرد؛ حيث ازداد عددها من ١٥ دولة في عام ٢٠٠٤م إلى ٢٧ دولة في عام ٢٠٠٧م، كما أن عدداً من الدول الأخرى، مثل تركيا - على سبيل المثال - التي يشكل فيها المسلمون الأتراك السواد الأعظم - يسعى إلى أن يكون عضواً في الاتحاد الأوربي في المستقبل القريب.

وتتفاوت التقديرات بشكل كبير من خلال الأبحاث المختلفة التي تقدر وجود المسلمين في أوربا بعشرة ملايين، أو أحد عشر، أو خمسة عشر مليون شخص، مقارنة بعدد المسلمين القليل في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق(٢).

وعلى أي حال، فإن نسبة المسلمين في تلك الدول تشكل رقماً جوهرياً، كما هو موضح في الجدول ١-١. ومن الضروري القول: إن الأرقام الواردة في هذا الجدول ١-١ ما هي إلا تقديرات تقريبية.

وتواجه البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق المشكلة ذاتها، كبقية دول أوربا، فيما يتعلق بالتقديرات الفعلية لعدد المسلمين فيها.

دول البلطيق:

على خلاف ما حدث في أغلب أنحاء أوربا، فإن وصول المسلمين إلى حدود البلطيق لم يكن ظاهرة جديدة سببها الهجرة؛ فقد كان المسلمون - على سبيل المثال - جزءاً من إقليم البلطيق منذ القرنين الرابع عشر والخامس

عشر، عندما وصل المسلمون الذين كانوا جنوداً في الجيش الروسي.

وبناءً عليه، فقد مُنحوا امتيازات معيّنة، كما مُنحوا الحق في ممارسة معتقداتهم الدينية، وتمّ بناء عدد من المساجد والمعاهد الإسلامية في وقت مبكر في القرن الخامس عشر.

والدرس الذي يمكن أن نتعلّمه، من خلال دراسة الإسلام في كلٍّ من أستونيا ولاتفيا وليتوانيا بأن الوجود الإسلامي في أوربا ليس ظاهرة جديدة يمكن الاستدلال عليها فقط من خلال الهجرة الحديثة بمعزل عن غيرها من الأحداث، كما يرد تكراراً في مقدمات تاريخ الإسلام والمسلمين في أوربا (مثال سيزاري ٢٠٠٥: ١).

الجدول ١ -١ عدد المسلمين في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق في كل دولة ونسبتهم إلى عدد السكان:

البلد	عدد المسلمين	النسبة من إجمالي عدد السكان
جزر فارو	-	-
آيسلندا	٣٥٢	٠,١١٪
الدانمارك	١٩٠,٠٠٠	٣,٥٪
النرويج	١٢٠,٠٠٠	٢,٥٪
السويد	٣٥٠,٠٠٠-٤٠٠,٠٠٠	٣,٨ - ٤,٤٪
فنلندا	٤٠,٠٠٠	٠,٨٪
أستونيا	١٠,٠٠٠	٠,٤٪
لاتفيا	١٠,٠٠٠	٠,٥٪
ليتوانيا	٤,٥٠٠	٠,١٪

المصدر: جميع البيانات في هذا الجدول مأخوذة من الفصول الموجودة في هذا الكتاب.

بينما الوجود الإسلامي في شبه القارة القوقازية وصقلية خلال القرون الوسطى، وخلال الوجود الإسلامي في البلقان وفي أوربا الوسطى غير معروف بشكل جيّد. كما أن وجود المسلمين في تخوم البلطيق مجهول إلى حدٍّ ما، ولا يعد جزءاً من ذاكرة تاريخ أوربا.

وكانت دول البلطيق خلال الحكم السوفيتي مفصولة ومعزولة - بشكل أو بآخر - عن البلدان الإسكندنافية. إلا أن أستونيا ولاتفيا وليتوانيا ظلّت مرتبطة بشكل قوي جغرافياً وتاريخياً وثقافياً ببلدان الجوار الإسكندنافية، خصوصاً مع فنلندا والسويد، وكذلك مع بولندا وألمانيا. ومنذ سقوط الإمبراطورية السوفيتية في عام ١٩٨٩ - ١٩٩١م، أصبحت دول البلطيق أكثر اندماجاً واتحاداً في الأجواء السياسية الأوربية الإسكندنافية، كما اتسع إطار التعاون بين البلدان الواقعة حول حوض بحر البلطيق في السنوات الأخيرة.

وعلى أي حال، بالمقارنة مع البلدان الإسكندنافية، فإن إستونيا ولاتفيا وليتوانيا، وكذلك فنلندا، لديها تجارب مختلفة مع المسلمين. بينما نجد أن الدانمارك والنرويج والسويد قد استقبلت أعداداً كبيرة من المهاجرين الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية، منذ الستينيات من القرن المنصرم. بالمقابل إن دول البلطيق وفنلندا لا يوجد فيها الآن سوى أقليات صغيرة مسلمة، لديها روابط تاريخية مهمّة مع روسيا والإمبراطورية السوفيتية.

وكما أشار توماس مارتيكانن في مشاركته في هذا الكتاب: «كانت فنلندا بلد هجرة حتى ثمانينيات القرن الماضي. ونتيجة لذلك، فإن الأغلبية العظمى من المسلمين الذين يعيشون في فنلندا ودول البلطيق ينتمون إلى جاليات تتاريّة متعددة، أو إلى أقليات روسية مسلمة، وإن عدداً صغيراً من المهاجرين غير الأوربيين - ممّن لديهم خلفيات ثقافية إسلامية - قد وصلوا منذ عام ١٩٩١م.

وبسبب تلك التطورات، فإن الجاليات المسلمة في فنلندا وأستونيا ولاتفيا وليتوانيا هي - بشكل أو بآخر - أقلّ اختلافاً من ناحية الخواص أو العناصر عن الجاليات في الدانمارك والنرويج والسويد؛ إذ من الصعوبة بمكان القول: إن عرقاً واحداً أو جماعة لغوية واحدة هي في وضع تحظى فيه بالسلطة والقوّة بشكل منفرد دون غيرها».

وقبل حلول عام ١٩٩١م تمّ الاعتراف بالأقليات المسلمة وقبولها، وأصبحت نسبياً أقلياتٍ مندمجةً بشكل جيّد في فنلندا ودول البلطيق، ولكن - ومع تفكك الإمبراطورية السوفيتية - أصبحت قضية المواطنة قضية جدلية ساخنة في أستونيا ولاتفيا وليتوانيا، وفقد كثير من الأقليات التي تتحدث الروسية هوياتها الوطنية في دول البلطيق، التي كانت سوفيتية في السابق. وقد أوجد هذا التطور مجموعة ضخمة من مواطني الدرجة الثانية، وينتمي كثير من المسلمين التتار الآن إلى تلك المجموعة. لذلك فإن أفراد الجاليات المسلمة أنفسهم، وكذلك عدد من منظمات حقوق الإنسان المستقلة، وهيئات الاتحاد الأوربي، قلقون تجاه هذا التطور، وهناك مخاطر حقيقية من أن تؤدي المشاعر المعادية لروسيا إلى تغذية الآراء والأفكار السوداوية، ومشاعر الهلع ضد الإسلام والعنصرية، والخوف من الأجانب وكراهيتهم. كما يعاني المسلمون الجدد، الذين وصلوا منذ عام ١٩٩١م - ولا يزالون - من بلدان خارج أوربا، صعوباتٍ في إيجاد مكان لهم ضمن الكيانات المسلمة القديمة التي سبقتهم، والتي أسسها المسلمون من روسيا أو التتار. ومع أن المعلومات التي لدينا حول هذا التطور معلومات ضئيلة جداً، إلا أنه يبدو أن الجاليات المسلمة في التخوم البلطيقية مقسمة بما يمكن تسميته بخطوط تاريخية وعرقية ولغوية. وسواء أكانت تلك التقسيمات تحمل اختلافات دينية بين (المسلمين التتار القدماء)

والمهاجرين الجدد بُعيْد تفكك الاتحاد السوفيتي السابق، فإنه من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود تلك التقسيمات أو عدمها. ويتضح جلياً هذا الموضوع، والحاجة إلى مزيد من الانتباه له، وعلى وجه الخصوص أهمية توثيق ممارسات الإسلام التي تنتشر وسط الجاليات التتارية المسلمة وتحليل تفسيراتها قبل أن تنتشر بها حِلَقُ النقاش الدولية، أن يؤثر فيها وصول المهاجرين غير الأوربيين القادمين من بلدانٍ أغلبية سكانها من المسلمين.

دول البلطيق:

كان لدى الدانمارك والنرويج والسويد، وكذلك آيسلندا وجزر فارو جزئياً، التي ترتبط بقوة مع الدانمارك، كان لهذه الدول تجارب تاريخية متشابهة، كما كان تطورها السياسي والاقتصادي - في الأغلب - متشابهاً. والشيء ذاته يمكن أن ينطبق على لغات تلك الدول؛ فعلى سبيل المثال: من السهولة بمكان أن يقرأ أغلبية السويديين ما يُكتب باللغة الدانماركية أو النرويجية، والعكس صحيح. ومع هذا التشابه الواضح، إلا أنّ مشاعر العداء ضد المسلمين أصبحت تلاقي قبولاً أكثر، وأصبحت جزءاً من المشهد السياسي في الدانمارك. بينما نجد في السويد والنرويج أحزاباً شعبيّة تشابه حزب الشعب الدانماركي، لكنها - لسببٍ أو لآخر - لم تنجح كما نجح الحزب الدانماركي، الذي يقوده پيا سجار زغارد.

فالتوتر الذي حدث بين المسلمين وغير المسلمين من الدانماركيين مثلاً كان ظاهراً للعيان في أغلب أوقات الاضطراب التي صاحبت ما يسمى بأزمة الرسوم الكرتونية لشخص محمد، التي كان سببها ١٢ رسماً كاريكاتورياً للنبي محمد في صحيفة جيلاندز بوستن في نهاية عام ٢٠٠٥م، والنصف الأول من عام ٢٠٠٦م.

وظهرت خلال إعداد هذا الكتاب أزمة مشابهة في السويد بعد نشر الرسوم الكرتونية عن محمد من قبل الفنان السويدي لارس فيلكس. ومع ذلك، وخلافاً لما فعله رئيس الوزراء الدانماركي آندريس فوغ رازموسين، اختار رئيس الوزراء السويدي فريدريك رينفلدت الدخول في حوار مع من يمثل المسلمين من السويد، وكذلك مع ما يسمى بالعالم الإسلامي (المهدي ٢٠٠٧م). ومن المبهر جداً عمل أي تحليل شامل، ولكن يبدو أن الوضع مختلف تماماً في السويد مقارنة مع الوضع في الدانمارك.

وتدعم الدراسة التي قام بها جيتي كلوزين بعنوان «التحدي الإسلامي: السياسات والدين في أوربا الغربية» - على سبيل المثال - ما لوحظ من وجود اختلافات كبيرة بين الدانمارك والسويد؛ فطبقاً للنتائج التي توصل إليها كلوزين، فإن ١٨,٢٪ من المسلمين الذين أُجريت معهم مقابلات في الدانمارك لا يتوقعون أن يمكثوا في البلاد بقية حياتهم، بينما تشير الأرقام في السويد إلى صفر في المئة؛ أي إنه لا أحد من الذين أُجريت معهم مقابلات في السويد يريدون مغادرة السويد (كلوزين ٢٠٠٥: ٤٥).

ومع ذلك، فهناك أوجه شبه مهمة بين الدانمارك والسويد؛ فالعنصرية - على سبيل المثال - والمواقف السلبية تجاه المسلمين، ومشاعر الخوف من الإسلام هي مشكلات حقيقية وجوهرية في البيئة السويدية أيضاً (لارسون ٢٠٠٥م)، ويتضح من خلال هذا أن الاختلاف قائم في الدرجة، فضلاً عن النوعية.

وفي النرويج، كثير من المهاجرين المسلمين هم من أصول باكستانية أو هندية. وعلى هذا الأساس كان الإسلام في النرويج - على وجه العموم - متأثراً بشكل أكبر بالحركات الانتقالية والمنظمات التي ترتبط إما بالمدرسة الديوبندية أو المذهب البهلوي (ستنبيرغ ٢٠٠٢: ١٣٥) عند مقارنته بالسويد والدانمارك.

ومع وجود أوجه شبه كثيرة بين البلدان الإسكندنافية، إلا أنه لا يوجد سوى القليل من الدراسات المقارنة حول الإسلام والمسلمين، التي يمكن أن تكون قد أُجريت بطريقة منهجية[٣]، هذا إن وجد نوع من تلك الدراسات أصلاً.

ترتيب موضوعات الكتاب:

على رغم التقارب الجغرافي والروابط التاريخية، إلا أن معرفتنا بالإسلام والمسلمين في البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق متفاوتة؛ فقد أُجريت أبحاث واسعة، وقامت جهود لجمع المعلومات حول هذا الموضوع في الدانمارك والنرويج والسويد، وكذلك في فنلندا بشكل جزئي على سبيل المثال (لارسون ٢٠٠٤، ٢٠٠٦ - ليرفيك ٢٠٠٦ - مارتيكنن ٢٠٠٦).

لذا فإن الفصول الخاصة بتلك البلدان جوهرية وأكثر أهمية، وهي موثقة بشكل أفضل مقارنة مع الفصول الخاصة بأستونيا ولاتفيا وليتوانيا وجزر فارو، التي لديها هي الأخرى ميزات أصيلة.

ولا بد - والأمر كذلك - من وجود حالة من عدم التوازن لا يمكن تحاشيها في هذا الكتاب. وهي أيضاً دعوة إلى عمل المزيد من البحوث العلمية الحقيقية، تُخصَّص للأجزاء المهملة من أوربا.

ومع أنه لم يُطلب من أحد من المشاركين في هذا الكتاب عمل أي مقارنات بين البلدان المختلفة، إلا أن أوجه الشبه والاختلاف حاضرة بقوة في الموادّ التي قدّموها. علاوة على ذلك، ينتمي المشاركون إلى فروع أكاديمية مختلفة؛ مثل تاريخ الأديان، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، ودراسات الهجرة، وعلم الاجتماع والأديان. وقد أُعطي المشاركون مساحة واسعة ودرجة عالية من الحرية لتقديم البلدان التي درسوها بما يتفق واهتماماتهم الشخصية وتخصصاتهم، منحتهم الفرصة للتطرّق إلى مجموعة من الموضوعات المشتركة.

وبقدر المستطاع حاولنا في جميع الفصول تقديم خلفية تاريخية، وكذلك آخر التطورات في كل بلد. ويقدم كل فصل نظرة عامة إلى عملية التنظيم المؤسساتية، وتفاصيل محدّدة حول الجاليات الإسلامية المختلفة، مع تسليط الضوء على القضايا ذات الأهمية.

ونأمل أن يساهم هذا الكتاب في دراسة الإسلام والمسلمين، من خلال مدّ جسور العمل الأكاديمي، وتقريب الشّقّة، وإزالة الانقسام بين الفروع العلمية المختلفة، وأن يجعل من البلدان الإسكندنافية ودول البلقان جزءاً من مجالات الدراسات الإسلامية الرحبة في الغرب.

الملحوظات:

١- في ظل العلاقات الرديئة بين وسائل الإعلام، والمطالب العامّة للحصول على معلومات حول «جوهر الإسلام»، يقول واردينبيرغ:

إنهم - أي وسائل الإعلام والصحفيين - يعرضون معلومات للعامة دون الدخول في خلافات مع ما يتوقعه العامة منهم وما يسمعونه عنهم، خصوصاً في الأوضاع الحرجة. فكل الناس - بجميع أشكالهم - يمكن أن يُطلب منهم أن يعطوا وجهة نظرهم حول الإسلام؛ إذ إن العامة يرغبون في سماع وجهات نظر مختلفة وأن يناقشوها.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل أولئك الأشخاص مؤهلون، وهل آراؤهم نتاج لتفكيرهم الأصلي، وليس مفروضاً عليهم. ينتابني أحياناً شعور بأن ثمّة اهتماماً ورغبةً في إبقاء الناس في حالة من عدم المعرفة فيما يتعلق بالعوامل الحقيقية وراء العمل في موضوع التوجهات الإسلامية، أو حيال أوجه الحياة الفعلية للشعوب المسلمة التي لا تنسجم مع الأفكار التي يتلقونها (واردينبيرغ ٢٠٠٤: ٣٠).

٢- تتفاوت الأرقام الخاصة بالمسلمين في أوربا بشكل كبير لدى مختلف الباحثين؛ انظر على سبيل المثال: هنتر وسيرفاتي (٢٠٠٢: ١٢)، وكلوزين (٢٠٠٥: ٦)، ولاندمان (٢٠٠٥: ٥٦١).

٣- ولبعض الاستثناءات، انظر: ساندر (١٩٩٦م)، وستتبيرغ (٢٠٠٢م)، وسڤانبيرغ (١٩٩م).

References المراجع

Brown, Mark. "Quantifying the Muslim Population in Europe: Conceptual and Data Issues". *Journal of Social Research Methodology*, Vol. 3, No. 2 (2000): 87–101.

Cesari, Jocelyne. "Introduction". In *European Muslims and the Secular State*, eds Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, 1–7. Aldershot: Ashgate, 2005.

Hunter, Shireen T. and Simon Serfaty. "Introduction". In *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, ed. Shireen T. Hunter, xiii–xvii. Westport, CT: Praeger, 2002.

Klausen, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Landman, Nico. "Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika. 1. Westeuropa". In *Der Islam in der Gegenwart: Entwicklung und Ausbreitug, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*, eds Werner Ende and Udo Steinbach, 560 72. München: Verlag C.H. Beck, 2005.

Larsson, Göran. *Islam och muslimer i Sverige: en kommenterad bibliografi*. Göteborg and Stockholm: Makadam, 2004.

Larsson, Göran. "The Impact of Global Conflicts on Local Contexts: Muslims in Sweden after 9/11 – the Rise of Islamophobia, or New Possibilities". *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, January (2005): 29–42.

Larsson, Göran. *Islam and Muslims in the Swedish Media and Academic Research: With a Bibliography of English and French Literature on Islam and Muslims in Sweden*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Mediterranean Programme Series, Working Paper No. 36, 2006.

Leirvik, Oddbjørn. *Islam i Norge: oversikt med bibliografi*. 2006. Retrieved from http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html.

El-Mahdi, Josef. "Reinfeldt och fredsagenterna parerade Vilks-krisen briljant". *Svenska Dagbladet*, 7 October 2007.

Martikainen, Tuomas. *Immigrant Religions in Finland: A Commented Bibliography*. Draft, 10 December 2006. Retrieved from www.diaspora.fi/DG/DG_Immigrant_Religions_in_Finland.pdf.

Sander, Åke. "Sweden and Norway". In *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée/Muslims in Western Europe: An Annotated Bibliography*, eds Felice Dasseto and Conrad Yves, 151–73. Paris: L'Harmattan, 1996.

Stenberg, Leif. "Islam in Scandinavia". In *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, ed. Shireen T. Hunter, 121–40. Westport, CT: Praeger, 2002.

Svanberg, Ingvar. "The Nordic Countries". In *Islam Outside the Arab World*, eds David Westerlund and Ingvar Svanberg, 379-401. London: Curzon Press, 1999.

Waardenburg, Jacques. "Diversity and Unity of Islam in Europe: Some Reflections". In *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*, ed. Jamal Malik, 21 34. Münster: LIT Verlag, 2004.

جزر فارو وآيسلندا

غوران لارسون وانغفار سفانبيرغ

يعود أوّل اتصال بين سكان آيسلندا والمسلمين إلى زمن بعيد، وتحديداً في صيف عام ١٦٢٧م، عندما قامت مجموعتان من (القراصنة الأتراك) ، قدِمتا من شمال إفريقية، وكانت إحدى المجموعتين من مدينة سلا في المغرب، والأخرى ممّا يعرف الآن بالجزائر، وقامت هاتان المجموعتان بغزو المناطق الواقعة جنوب غرب ساحل آيسلندا (غريندافيك، ٢٠ يونيو)، وكذلك جزر ويست مان وشرق فجوردز (في الأغلب هما بيرو وفجورر يات وبريودالور، ٥ - ١٣ يوليو). وقد اختطفت نحو ٤٠٠ شخص، وتمّ بيعهم أرقّاء. وقد مات معظم هؤلاء العبيد من جرّاء المرض، ولكن قيل: إن بعضهم اعتنق الإسلام، وبعضهم تحرر من الرقّ.

وكان أشهر أولئك الأشخاص المخطوفين هي غوريور سيموناردوتير، التي كانت تشتهر باسم تيركجا - جودا، والتي عادت إلى آيسلندا بعد مدّة قضتها في الرقّ في الجزائر. فبعد عودتها أرسلت إلى كوبنهاجن في الدانمارك لكي تتعلم لغتها الأصلية، والدين المسيحي.

وقد وقعت على الفور في علاقة غرامية مع أحد أساتذتها، ويُدعى هالغريمر بيترسن، الذي كان يدرِّس الأديان في ذلك الحين. وبعد عودتهما إلى آيسلندا أصبح راهباً وأحد كبار الشعراء في آيسلندا. وقد سُميت الكنيسة الرئيسة في ريكجافيك هول بـ: غريمسكر كجا، فيما بعد[1].

وعلى الرغم من سيرة تيركجا - جودا اللافت والاستثنائي، إلا أن آيسلندا وجزر فارو هما من أقل مواطن البحث في مجال دراسة الإسلام والمسلمين في الغرب؛ فعلى سبيل المثال: لا توجد هناك مراجع تخص آيسلندا أو جزر فارو

في الموسوعات الجديدة؛ مثل «موسوعة جون إل. اوسبوزيتو»، و«موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث».

والهدف الأول لهذا الفصل هو إعطاء مقدّمة شاملة، وكذلك نظرة شاملة، لتاريخ الإسلام والمسلمين في آيسلندا وجزر فارو. والهدف الآخر: أننا سنناقش الوضع القانوني للأقليات الدينية (المسلمون في هذا السياق)، الذين يعيشون في بلدان توصف عموماً بكونها متجانسةً عرقياً ولغوياً ودينياً، وكذلك تسليط الضوء على القضايا المتعلقة بالتعدّدية الثقافية، ورُهاب الأجانب وكراهيتهم.

ولا بد من الاعتراف أنه من الصعوبة البالغة تقصِّي المعلومات الكافية عن الأقليات المسلمة وأوضاعها في تلك البلدان. إن شُحّ المعلومات يعود - بشكل رئيس - إلى قلة عدد المسلمين، ومع ذلك يصعب على أي باحث تقصّي أحوال الأقليات المسلمة في آيسلندا أو جزر فارو.

يُعَدُّ هذا الفصل فعلياً مقدمة لدراسة تاريخ الإسلام والمسلمين في هذين البلدين، ومن هنا نلمس الحاجة الماسّة إلى ضرورة القيام بالمزيد من الأبحاث مستقبلاً؛ من أجل تغطية تاريخ الإسلام في تلك البلدان الواقعة في شمال الكرة الأرضية. ونأمل أن يكون هذا الفصل المُحفّز والمشجّع للباحثين كي يوجِّهوا أبحاثهم إلى الأقليات المسلمة التي تعيش في مناطق جغرافية شبيهة بآيسلندا وجزر فارو(٢).

- المشهد الديني الحالي في آيسلندا:

تعد آيسلندا - من وجهة النظر الدينية - بلداً متجانساً جداً. والأغلبية العظمى من السكان هم من اللوثريين البروتستانت. وطبقاً للإحصائيات الصادرة عام ٢٠٠٦م، فإن نحو ٨٢٪ من سكان آيسلندا ينتمون إلى الكنيسة اللوثرية البروتستانتية، وأن ٤,٥٪ ينتمون إلى ما يسمّى بالكنائس الحرّة(٣). وعلى خلاف معظم البلدان في الاتحاد الأوربي، تعتني آيسلندا بسجلات الانتماء الديني.

ويوضح الجدول ١-٢ أن المنظمات الدينية من غير الكنائس المسيحية تجتذب أتباعاً لها أيضاً؛ فالمذهب الديني الوثني الجديد الذي تقوده الجمعية الوثنية في آيسلندا (آيسلنكا اساترور فلاجو) على سبيل المثال، يسعى إلى اجتذاب عدد كبير من الناس لاتِّباع المذهب(٤). كما توجد هناك جماعات بوذية وبهائية ممثَّلة في آيسلندا(٥).

ومع أن قلّة من الناس يرتادون الكنائس، وأن الفكر العلماني هو السائد، إلا أن كثيراً من الآيسلنديين لا يزالون يرون أن الكنيسة اللوثرية تمثل جزءاً مهماً من هويتهم وتاريخهم(٦). ويتجلى الاهتمام باستمرار الديانة المسيحية إذا ما عرفنا أن ٩٥٪ من الأطفال في آيسلندا يتمّ تعميدهم، وتأكيد انتسابهم إلى المسيحية(٧). ومع هذا، فإن هذا الفصل لا يُعنى بتحديد أكانت تلك الطقوس تُطبق لأسباب دينية أم ثقافية.

إن الكنيسة اللوثرية الإنجيلية تعد كنيسة مؤسساتية؛ لذلك فالدولة ترعاها وتدعمها وتحميها؛ فقد دفعت في عام ٢٠٠٧م رواتب ١٤١ من القساوسة البروتستانت، ثلاثة وعشرون منهم من النساء. ويتم توظيف القساوسة والراهبات من قبل وزارة الشؤون القضائية الكنسية(٨).

علاوة على ذلك، تضطلع الكنيسة بشؤون المقابر، وكذلك هي المسؤولة عن محطة الإذاعة التي تبث برامجها يوم الأحد من كل أسبوع. وبسبب وضع الكنيسة الريادي في البلاد، فإن الديانة المسيحية تُدرس ضمن المنهج الدراسي الديني في المدارس.

وطبقاً للمعلومات التي قدمها «تقرير الحريات الدينية الدولية ٢٠٠٦م»، تتطلب المناهج الحكومية دراسة المسيحية والأخلاقيات والعلوم الدينية (اللاهوتية) في أثناء مراحل التعليم الإجبارية؛ أي للفئات السِّنِّيَّة من ستّة أعوام إلى ستة عشر عاماً. ومع ذلك يظلّ التأثير غير مباشر، كما أن هناك فصلاً بين الكنيسة والمدرسة في آيسلندا.

- المسلمون في آيسلندا:

لقد تغير تجانس المجتمع الآيسلندي مؤخراً بشكل تدريجي بسبب الهجرة والعولمة؛ فطبقاً للمعلومات التي توفرت عن الإحصائيات الآيسلندية، فقد زاد عدد السكان بنسبة ٢,٢٪ عام ٢٠٠٥م، وبنسبة ٢,٦٪ عام ٢٠٠٦م، مقارنة بالنسبة ٠,٩ خلال العقد المنصرم من القرن العشرين. وتُعزى زيادة نسبة السكان في آيسلندا - بشكل رئيس - إلى الزيادة المطّردة في معدلات الخصوبة، هذا في السابق، أما في السنوات الأخيرة، فقد زادت نسبة السكان بسبب الهجرة المتسارعة؛ حيث قفزت نسبة الهجرة الدولية عام ٢٠٠٦م بما لا يقلّ عن ١٧,٣ لكل ١,٠٠٠ نسمة، مقارنة مع ١٣ لكل ١,٠٠٠ نسمة عام ٢٠٠٥م[٩].

الجدول ١ - ٢ السكان بحسب انتمائهم

إلى منظمات دينية في آيسلندا

الجماعة الدينية	العدد	النسبة
الكنيسة اللوثرية في آيسلندا	٢٥٢,٢٣٤	٨٢,٠٩
كنيسة ريكجافيل الحرّة	٧,٠٠٩	٢,٢٨
كنيسة ريكجافيل المستقلة	٢,٧١٦	٠,٨٨
كنيسة هافنار فجورر الحرّة	٤,٧٥٧	١,٥٥
الكنيسة الرومانية الكاثوليكية	٧,٢٨٣	٢,٣٧
كنيسة السبعة أيام السبتية	٧٦٥	٠,٢٥
كنيسة عيد الحصاد	١,٨٨٢	٠,٦١
أبرشية جوناهِد	٥٩	٠,٠٢
شهود يهوه	٦٨٤	٠,٢٢
العقيدة البهائية	٤٠٠	٠,١٣

الجماعة الدينية	العدد	النسبة
جمعية عقيدة آسا	١,٠٣٩	٠,٣٤
الصليب	٦٩٩	٠,٢٢
كنيسة المسيح عيسى،		
قداس سينت العصري	١٧٦	٠,٠٦
كنيسة الطريق الحرّ	٧٠٦	٠,٢٣
الجمعية البوذية في آيسلندا	٦٥٠	٠,٢١
جمعية كيفاس المسيحية	١٤٨	٠,٠٥
الكنيسة المعمدانية الأولى	٣١	٠,٠١
الجمعية الإسلامية	٣٥٢	٠,١١
كنيسة المسيح الآيسلندية	٢٤٩	٠,٠٨
الكنيسة الإنجيلية	٩٧	٠,٠٣
جماعة المؤمنين	٤٠	٠,٠١
جماعة رعاة الليل البوذية «زن	٦٣	٠,٠٢
البيتانيا»	١٥٧	٠,٠٥
أبرشية القس نيكولاس للكنيسة	١٧١	٠,٠٦
الروسية الأرثوذوكسية		
الكنيسة الصربية الأرثوذوكسية	١٦١	٠,٠٥
الاتحاد العائلي للسلام العالمي	٤	٠,٠٠
والوحدة الدولية		
ريكجافيكو رغورد	١٨	٠,٠١
أخرى غير محددة	١٦,٧٤٤	٥,٤٥
منظمات دينية خاصة	٧,٩٩٧	٢,٦٠

المصدر: إحصائيات آيسلندا «السكان حسب المنظمات الدينية، ١٩٩٠-٢٠٠٦م»

ومع أنه يندر وجود المهاجرين الأوربيين، بل حتى غير الإسكندنافيين، في آيسلندا[١٠]، إلا أن التغييرات التي جلبها المهاجرون معهم، إضافة إلى أمور أخرى، قد أدّت إلى تأسيس جمعية المسلمين في آيسلندا (Felag Muslima Aislandi) وقد أُسست تلك الجمعية في ٢٥ فبراير عام ١٩٩٧م، وتضم اليوم ٣٤١ عضواً من أصل قرابة ٩٠٠ مسلم في البلاد برمتها. ويُقدّر عدد السكان في آيسلندا بـ ٣٠٤،٢٣٤، يعيش نحو ١٩٠،٠٠٠ منهم في العاصمة ريكجافيك والمناطق المحيطة بها[١١]. وطبقاً للإحصائيات الداخلية الصادرة عن جمعية المسلمين لعام ٢٠٠٣م، فإن عدد الأعضاء المُنضمّين للجمعية في ازدياد مطّرد مع مرور الوقت[١٢]. ولدى هذه الجمعية مسجدها الخاص في ريكجافيك منذ عام ٢٠٠٢م. كما تمتلك موقعاً إلكترونياً معروفاً، وهو www.islam.i، الذي يحتوي - مع غيره من المصادر - على معلومات عن القرآن، والإسلام، وشهر رمضان، ودليل إرشادي، ومجموعات نسائية، ومجموعة النقاش.

وبحسب الموقع الإلكتروني والتقرير السنوي الصادر عام ٢٠٠٣م، فقد دخل المسجد مرحلة الاتصالات الدولية مع المسلمين في السويد والمملكة العربية السعودية، وقد وجّهت الدعوة في شهر رمضان لما يسمّى بالإمام الضيف، وقد كان من ليبيا، حيث قام بإمامة المصلين في صلاة التراويح[١٣].

وتشير المواد المعلنة في منتدى النقاش بالموقع الإلكتروني إلى أن لدى المسلمين في آيسلندا اتصالات بالمسلمين الذين لا يتحدثون اللغة الآيسلندية. وهناك كثير من الرسائل الموجودة على شبكة الإنترنت ضمن قائمة النقاش الدعائية التابعة للجمعية الإسلامية باللغتين الآيسلندية والإنجليزية، ويبدو أن الشبكة العنكبوتية تُستخدم لغرض الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المسلمين

قدر المستطاع. ويدعم هذا التوجّه الردود العامة المدرجة ضمن قائمة إدارة المنتدى الخاص بالجمعية، وهي بالصيغة الآتية:

«تود الإدارة الإشارة إلى أن هذا المنتدى/ الرسالة التعريفية قد أُنشئ لكي يكون بمقدور الجميع أن يتعلموا شيئاً عن الإسلام، وأن يتواصلوا مع المسلمين في آيسلندا. ولسنا نحن من علماء المسلمين، ولكننا نمتلك الخبرة. وسنقدم ما بوسعنا بكل أمانة كمرجع هنا للإجابة عن أي أسئلة واستفسارات عن الإسلام والقرآن والحديث، أو عن الكتب التي ألّفها العلماء»(١٤).

ومع أن منتدى النقاش فاعل (معظم الرسائل التعريفية موجودة من عام ٢٠٠٧م، وقد تكون قائمة الرسائل قد أنشئت في فبراير عام ٢٠٠٧م)، إلا أن عدد الرسائل على الشبكة قليل جداً الآن. وقد بلغت الموضوعات المطروحة في قائمة النقاش في صيف عام ٢٠٠٧م أربعة موضوعات: أسئلة عامة عن الإسلام، وقضايا المرأة، والشعائر (المسائل العملية المتعلقة بالدين)، والقرآن(١٥). والجمعية الإسلامية الآيسلندية هي المسؤولة عن قائمة النقاش، وهي لا تختلف عن قوائم النقاش المشابهة التي أسستها جماعات إسلامية أخرى في البلدان الإسكندنافية ودول البلقان.

- حرية الدين في آيسلندا

كما ذكرنا آنفاً، فالدولة تشجع على أن تكون الديانة المسيحية اللوثرية هي الديانة الأساسية في البلاد، وتدعم هذا التوجه مادّياً، لكنها تسمح بحرية الدين(١٦). وطبقاً للدستور، فالجميع يتمتعون بحق إنشاء جمعيات دينية، وممارسة دياناتهم حسب معتقداتهم الشخصية. ويتضح ما تتمتع به الكنيسة اللوثرية من وضع خاص من خلال دعم الدولة لها، ودفع مرتبات جميع القساوسة فيها. لكن ومع أن تلك الكنيسة مدعومة مادياً عن طريق الضرائب،

إلا أن جميع المواطنين - وطبقاً للمادة ٦٤ من دستور آيسلندا - يمتلكون الحرية لتوجيه أموالهم الضريبية المخصصة للكنيسة إلى أية جماعة دينية أخرى مسجلة رسمياً وتعترف بها الدولة. أما الأشخاص غير المسجلين في أي جمعية دينية معترف بها، فيجب أن يدفعوا ضرائبهم بدلاً من ذلك إلى جامعة آيسلندا(١٧).

ويجب على من يرغب في تسجيل جمعية أو طائفة دينية، أن يتقدم بطلب إلى وزارة العدل والشؤون الكنسية، للموافقة على الطلب والمصادقة عليه. وطبقاً للمعلومات الواردة في التقرير الدولي للحريات الدينية عام ٢٠٠٦م، ولقبول تأسيس جمعية دينية يتطلب الأمر ما يأتي:

«ممارسة عقيدة أو دين مرتبطيْن بديانة جنسٍ بشري لها جذورها التاريخية أو الثقافية، وأن تكون تلك الديانة مؤسسة بالشكل الصحيح وفاعلة ومستقرة، وأن يكون لديها أعضاء في جماعة أساسية يمارسون شعائرهم الدينية بصورة منتظمة بما يتماشى مع تعاليمها، ويجب أن تدفع الضريبة الكنسيَّة».

علاوة على ذلك، فإن تقديم تقرير سنوي إلى وزارة العدل والشؤون الكنسية يبين مناشط المنظمة، يعدُّ أمراً إلزامياً لجميع المنظمات الدينية المسجلة(١٨).

وطبقاً للتقرير الدولي للحريات الدينية عام ٢٠٠٦م، فثمّة معلومات قليلة عن وجود نوع من العنصرية ورهاب الأجانب، أو المضايقات الدينية في آيسلندا. إلا أن هناك تقارير تفيد بأن بعضاً من النساء المسلمات المحجبات قد تعرضن لمضايقات أو تصرفات عنصرية بسبب لباسهن الديني، كما عبّر المسلمون عن قلقهم لأن إحدى المحطات التلفازية المسيحية بثّت برامج تحمل أفكاراً مشوهة أو سلبية عن الإسلام، والتي قد تؤدي إلى حدوث توتر داخل

المجتمع. ويبدو وكأنما أصبحت النظرة العامة عن الإسلام والمسلمين أكثر سلبية مؤخراً بسبب ارتفاع موجة الأصولية، وتنامي الإرهاب الدولي الذي تقف وراءه فئة من المسلمين تتبنى بعض الأفكار عن الإسلام. وعلى سبيل المثال، لم يُمنح المسلمون الحق في بناء مسجد في ريكجافيك(١٩)، أسوةً بغيرهم من المنظمات الدينية الصغيرة الأخرى؛ مثل الكنيسة الروسية الأرثوذكسية، والجمعية الوثنية في آيسلندا. وقد فسّر المسلمون حرمانهم من حقّ بناء مسجد مناسب لهم على أنه مثال للطريقة التي تتعامل بها الدولة الآيسلندية مع الإسلام والمسلمين؛ إذ تختلف عن معاملتها للجمعيات والأقليات الدينية الأخرى. وعلى أي حال، فليس من الواضح ما إذا كان عدم السماح للمسلمين ببناء مسجد يخدم مصالحهم في ريكجافيك يُفهم على أنه شكلٌ من أشكال الخوف من الأجانب، أو الخوف من الإسلام، ولا بدّ من الحصول على المزيد من المعلومات والبيانات العملية لتأكيد صحة هذا الاستنتاج من عدمه.

- تاريخ الإسلام والمسلمين في جزر فارو

تتألف جزر فارو الواقعة في أعالي البحار، والتي تتمتع بحكم ذاتي منذ عام ١٩٤٨م، من ١٨ جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بين آيسلندا والنرويج وأسكتلندا، وتدير شؤونها حكومة تابعة للدانمارك.

وتبلغ مساحتها ١,٣٣٩ كيلو متراً مربعاً، ويبلغ عدد سكانها نحو ٤٧,٥٠٠ ألف نسمة (٢٠٠٧م)، وقد استعمر تلك الجزر الإسكندنافيون في القرن التاسع، وتحولت إلى المسيحية منذ نحو عام ١٠٠٠م. وقد تحوّلت الجزر إلى الديانة المسيحية اللوثرية (الأرثوذوكسية) إبان القرن السادس عشر، لكونها أصبحت جزءاً من الدانمارك منذ عام ١٥٣٢م. وكان آخر القساوسة الكاثوليك هو أموند أولانسون، الذي حلّ مكانه قسّ لوثري عام ١٥٤٠م (يونغ ١٩٧٩م:

أوسرسون ١٩٦٣م). ومع أن لسكان جزر فارو لغتَهم الأصلية المشتقّة من أصول إسكندنافية، إلا أن أغلبيتهم يتحدثون بالضرورة اللغة الدانماركية، بالإضافة إلى لغتهم الأم.

وبسبب بُعد تلك الجزر وعزلتها، بحكم موقعها فيما وراء البحار، فإن شعبها يتمتع بنوع من التجانس، وليس لديه سوى معرفة قليلة جداً بالمسلمين. ومع ذلك لا يزال سكان جزر فارو يذكرون «القراصنة الأتراك، وهم قراصنة قدموا من الساحل البربري في شمال إفريقية» الذين يقال: إنهم اضطهدوا السكان أيضاً. ففي عام ١٩٢٩م هاجمت ثلاثُ سفن لقراصنة قدموا من شمال إفريقية قريةَ هڤالبا في جزيرة سوروي الواقعة في أقصى الجنوب.. وعندما غادر القراصنة القرية بعد الهجوم عليها، غرقت سفينتان من السفن الثلاث بعد تحطمهما على صخور الساحل. وتقول الروايات الشعبية: إن مئات من الجثث قد لفظها البحر، ورمى بها إلى الساحل. وكان هناك مكان محاذٍ للساحل يسمى توركاغرافير، دفنت فيه تلك الجثث. وقد اختطف نحو ثلاثين شخصاً من النساء والأطفال من قرية هڤالبا كي يباعوا عبيداً في شمال إفريقية. ولم يكتف القراصنة بأسر العبيد، بل قاموا باغتصاب عدد من نساء سوروي. وطبقاً للموروث الشعبي المحلي فإن أهل تلك البلاد يدّعون أن هذا الأمر هو الذي جعل لون شعر السكان أكثر سواداً ومزاجهم أكثر حدَّةً مقارنة مع سكان جزر فارو الأخرى. وهي روايةٌ غير صحيحة بطبيعة الحال (أندرسن ١٨٩٥م: ٤٣١-٤٣٢).

وعلى خلاف البلدان الإسكندنافية الأخرى، لم تشهد جزر فارو هجرة عدد كبير من العمالة المهاجرة إليها، أو من اللاجئين الآتين من الشرق الأوسط وآسيا وإفريقية منذ الحرب العالمية الثانية؛ إذ إن ٢٪ فقط من السكان هم من

جنسيات أجنبية. مع هذا يوجد القليل من المسلمين في جزر الفارو. كما أن هناك بعض الأفراد من عدّة بلدان من الشرق الأوسط وإفريقية متزوجون مواطنات من جزر فارو، اللاتي تعود أصولهن إلى بيئات إسلامية. مع ذلك فإننا نتحدث عن عدد قليل جداً من هؤلاء. وعلى حدّ علمنا فقد تربّى أطفالهم على الديانة المسيحية. وقد التقى سڤانبيرغ - عندما كان يعيش في جزر الفارو، قبل عدة سنوات مضت - بامرأتين من الفارو اعتنقتا الإسلام، لكن لم يتضح أكانتا تقيمان أصلاً وبصفة دائمة في جزر الفارو، أم أنهما تنتميان إلى من عاشوا في الشتات من أهالي جزر فارو في الدانمارك. وهناك قلّة من فتيات جزر فارو تواصلن مع شُبَّان مسلمين عبر الإنترنت، وتزوجوا منهن، وانتقلن إلى بلدان إسلامية واعتنقن الإسلام. كما أن هناك أيضاً بعض المواطنين من جزر الفارو لهم اهتمامات بقراءة الكتب الصوفية، على الرغم من عدم وجود حركة صوفيّة نشيطة منظمة. فالحركة الأحمدية نشيطة في البلدان الإسكندنافية منذ عام ١٩٥٦م على الأقل، وتدّعي الحركة أن لديها بعثة في جزر فارو، ولكن لا يكاد يوجد تمثيل لها هناك. وعلى العموم، فالإسلام يعد ظاهرة هامشية في جزر فارو(٢٠).

- الأديان في جزر فارو

في الوقت الذي تسعى فيه الكنائس اللوثرية في البلدان الإسكندنافية إلى الاستقلال عن الدولة، حلّت الكنيسة السويدية ارتباطها بالدولة عام ٢٠٠٠م. وتخطّط كلٌّ من الكنيستين الدانماركية والنرويجية لتحقيق الهدف ذاته، وقد أصبحت الكنيسة اللوثرية في جزر فارو عام ٢٠٠٧م مستقلة عن الكنيسة اللوثرية الدانماركية، لكنها ظلت تحت سيطرة السلطات في جزر فارو. ويتبع ٨٠٪ من سكان الفارو الكنيسة اللوثرية هناك. وهناك تيار قوي من المحافظين

والجماعات الإنجيلية ينتمون إلى «الأبرشية المحلية» التابعة للكنيسة. ولهذا الأمر عظيم الأثر في النمطية الدينية في تلك الجزر (هانسن ١٩٨٧م).

وأصبح من الممكن بالنسبة إلى الكنائس الأخرى والحركات المسيحية العمل مع أهالي جزر فارو، بعد إقرار مبدأ حرية الأديان ضمن الدستور الدانماركي الأول عام ١٨٤٩م. ونتيجة لذلك دخل عدد ممّا يسمّى بالكنائس الحرّة والجمعيات الدينية في أيامنا هذه إلى المجتمع في جزر فارو.

وتعد الحركة البروتستانتية ثاني أكبر حركة دينية بعد الكنيسة اللوثرية الممثّلة في جمعية الأُخوة المفتوحة، وأصلها من إيرلندا، وتأسست هناك عام ١٨٢٨م. وقد بدأت الجمعية في مناشطها التبشيرية في الجزر منذ عام ١٨٦٥م، عندما وصل ويليام جيبسون سلون من جمعية أخوّة بليموث من شتلاند. مع هذا فلم تشتهر جمعية الأُخوة المفتوحة بتلك الشهرة إلاّ عندما أصبح فكتور دانيلسون رئيساً لها في أوائل القرن العشرين. وقد ترجم دانيسلون الإنجيل كلّه إلى اللغة الفارويّة عام ١٩٤٩م، لكن لم تنشر الكنيسة في جزر فارو ترجمته إلا في أوائل الستينيات من القرن المنصرم (هانسن ١٩٨٧: ١٧١ اف اف).

وتُقدر نسبة أعضاء جمعية الأُخوة المفتوحة بنحو ١٠ إلى ١٥٪ من تعداد السكان. ويُعرف أعضاؤها محلياً «بالمعمدانيين». وفي بعض الأحيان يقومون بمهمات الإشراف على المجتمع في بعض القرى؛ حيث يضطلعون بمهمات البناء الاجتماعي، ولا يقف إشرافهم على القرى ذاتها، بل يمتدُّ إلى طواقم المراكب البحرية أيضاً.

أما ثالث أكبر جماعة دينية في الجزر؛ فهي حركة عيد الحصاد التي تشمل مجموعات جماهيرية جذابة مختلفة، جنباً إلى جنب مع الحركات

المنشقة، ولكن لها أبعاد وجذور تنتمي إلى حركة عيد الحصاد، مثل مجموعة عالم الحياة. ويعود تاريخ حركة عيد الحصاد إلى نحو عام ١٩٢٤م، عندما بدأت امرأة من جزر فارو، واسمها بيترا أندرسون، في جمع الأصدقاء معاً في اجتماعات صغيرة. وفي العقود الأخيرة أصبحت الاجتماعات تلك مهمة لإنعاش الحركات الجماهيرية الجذابة، وحركات أعياد الحصاد، وإعادة الحياة إليها (بيترسون ١٩٩٠م).

وقد عادت الكنيسة الكاثوليكية إلى جزر فارو عام ١٨٥٦م، حيث عمل قسٌّ كاثوليكي من بوهيميا على إقناع قلة من الناس بالديانة الكاثوليكية. وعندما غادر بعد سنوات قليلة اختفت الجماعة القليلة تلك معه أيضاً، إلا أنه ظلَّ لها حضور قليل في قرية صغيرة في هڤيتينز، قريباً من تورشاڤن حتى بدايات القرن العشرين، حيث بقي عضو واحد منها فقط هناك. وفي عام ١٩٢٤م بدأ الكاثوليك مرة أخرى العمل في الجزر.

وتعد الكنيسة الكاثوليكية اليوم كنيسة تمثل أقليّة صغيرة، لكن ومنذ عام ١٩٨٧م أصبح للطائفة كنيستها الخاصّة (ماريو كركجان) في تورشاڤن.

وقد انخرطت مجموعة صغيرة من الأخوات الفلمنكيات الجرمنيات والبولنديات الفرنسسكيات بصورة نشيطة في العمل الاجتماعي في تورشاڤن لعقود عدّة، وقامت المجموعة أيضاً بإدارة شؤون المدرسة الابتدائية الأولى - التي لا تشرف عليها الحكومة - لمدّة طويلة، واسمها مدرسة (إس تي فرانس) في جزر فارو. وعندما بلغت أولئك الأخوات الفرنسسكيات عمراً متقدماً جداً، بحيث لم يعدن يستطعن إدارة المدرسة، نُقلت مسؤولية الإشراف عليها إلى جمعية تورشاڤن (راسموسين ٢٠٠٤م). وحالياً في (٢٠٠٧م) أصبح عدد الكاثوليك يقدّر بنحو ثمانين فرداً.

وهناك أيضاً جماعة صغيرة من طائفة اليوم السابع Sjeyndadags Advenistasamkoman يبلغ عدد أفرادها ٦٠ - ٧٠ شخصاً. وهي تدير مدرسة خاصة في تورشافن.

كما توجد جماعات أخرى؛ مثل جيش الخلاص، وشهود يهوه (٩٠ عضواً) وعدد ضئيل من البهائيين في الجزر. وكان أول شخص بهائي يعيش في جزر فارو السويدي اسكيل جنغبيرغ، الذي أقام هناك منذ عام ١٩٥٣م حتى وفاته. وقد أُسّست جماعة بهائية محلية عام ١٩٧٣م. وعلى أي حال فلا توجد جمعية إسلامية معروفة بأنها فاعلة في جزر فارو.

وبالمقارنة بالبلدان الإسكندنافية الأخرى، فإن المجتمع في جزر فارو يعد مجتمعاً مسيحياً محافظاً بعض الشيء، يتضح ذلك من الأعداد الكبيرة التي تحضر الشعائر الدينية في الكنائس ودور العبادة. ومع أن كثيراً من الناس لا يذهبون إلى الكنيسة بشكل منتظم، إلا أنهم يحضرون المناسبات الرئيسة في الأعياد الدينية؛ فحفلات التعميد والمصادقة عليها، وحفلات الزفاف، ومراسم الدفن والجنائز، كلّها لا تزال مناسبات دينية تقام في الكنائس. وحتى وقت قريب كان حضور الأعياد والمناسبات الدينية في الكنيسة أمراً حتمياً؛ إذ تغلق جميع المحلات التجارية ويتوقف صيادو الأسماك عن عملهم، ولا تكاد تشاهد أحداً خارج الكنيسة حتى تنتهي مراسم تلك المناسبات.

ويضمن الدستور حرّية الأديان. والمجتمع في جزر فارو علماني إلى حدٍّ ما، ومع ذلك - وبسبب تأثير الحركات والجماعات الكنسية المختلفة - فإن المشاعر الدينية المحافظة لها أيضاً أثر كبير في كثير من النواحي الاجتماعية؛ فعلى سبيل المثال: نجد أن أفلاماً مثل «حياة برايان»، و«شفرة دافينشي» لا تعرض في دور السينما؛ لأنها تعدُّ كفريّة، والفنون التي تعرض العُريّ قد تُزال

كي لا تمسّ المشاعر الدينية، والنقاشات التي تدور في الصحف يمكن أن تشنّ هجوماً ضارياً ضد الظواهر المختلفة التي تعدّ مظاهر خارجة عن المسيحية(٢١). لكن أغلب الحالات التي توجَّه فيها الانتقادات هي مبادرات فرديّة، فضلاً عن كونها أعدّتها مؤسسات قضائية.

وقد أشارت جرائم الكراهية المتزايدة ضدّ الشاذّين قلق بعض المسؤولين من السياسيين. وقد صوّت البرلمان في جزر فارو في ديسمبر عام ٢٠٠٦م لمصلحة منع التفرقة العنصرية ضد الشاذّين(٢٢). وتعد هذه قضيّة حساسة جداً هناك، ويواجه هذا القانون الجديد مقاومة من قبل عدد من الجماعات الدينية. ويجب معالجة مسألة الشذوذ الجنسي باتباع تعاليم الإنجيل، تماشياً مع مطالب عدد من الجماعات الدينية، وكذلك قادة الكنيسة. ولا تزال جزر فارو هي الوحيدة من بين البلدان الإسكندنافية التي ليس لديها عرف الشريك.

- الرؤى حول الإسلام والمسلمين.

تسيطر المشاعر المسيحية غالباً على عموم سكان جزر الفارو، وفي الموضوعات المطروحة للنقاش عبر وسائل الإعلام. لذا فليس من المستغرب أن تكون الآراء العامة حول الإسلام والمسلمين سلبية، بل إن الرسائل التي تصل إلى المحررين في الصحف المحلية يمكن أن تُعبّر عن الكراهية. والأصوات المضادة لتلك المشاعر قليلة، وهي أصوات توجد عادة بين الأكاديميين «المفكرين»، الذين لا يتمتعون غالباً بالثقة من قبل الآخرين. ويبدو أن المبشرين المسيحيين الذين عملوا في بيئات إسلاميّة في إفريقية وآسيا لا يقدّمون صورة أكثر إيجابية عن الإسلام أيضاً، كما هو الحال في البلدان الإسكندنافية الأخرى. والمنظمة الوحيدة في جزر فارو التي أعلنت عن اهتمامها بمدّ جسور

التواصل والتفاهم مع المسلمين هي كنيسة الأيام السبعة السبتيّة.

ومع أن قلّة قليلة جداً من المسلمين يعيشون في جزر فارو، إلا أنهم - وبالتأكيد - لا يشاركون في أي مناقشات، ولا يحاولون مناقشة المشاعر السلبيّة تجاهم. مع أن البيئة غير عدائية في الحقيقة، ولكنها مختلفة عن بيئاتهم الأصلية؛ فالناس يعيشون في مجتمعات صغيرة، وليس من السهل أن يكونوا منسلخين تماماً عن البيئة المسيحية المحافظة التي يعيشون فيها(٢٣).

وهناك أيضاً مؤسسات عنصرية مختلفة تؤثر في المسلمين (وكذلك في كثير ممّن يعيشون في جزر الفارو)؛ على سبيل المثال: قانون الأسماء الرسمية، الذي يسمح فقط باختيار أسماء معيّنة من قائمة واحدة خاصة بجزر الفارو.

ويعيش المسلمون في الفارو حياة شبه متوارية في المجتمع، إلا أن الإسلام موجود هناك، وهناك شاهد على ذلك: أن امرأتين مسلمتين من أصول أجنبية تعيشان في تورشافن، أعلنتا مؤخراً على الموقع الإلكتروني www.muslima.com عن رغبتهما بلقاء شريكين بغرض الزواج. فمن الواضح أن المسلمين في جزر الفارو يحرصون على العيش في معزل عن الآخرين، وعدم الظهور بشكل دائم.

الخاتمة

مع أن بعض المسلمين يعيشون في آيسلندا وجزر فارو، إلا أنه يمكن وصفهم بأنهم أقليّة دينية وثقافية غير مرئية فعليّاً. وتعدُّ آيسلندا - مقارنة مع جزر فارو - مجتمعاً أكثر انفتاحاً بالنسبة إلى الأقليّات غير المسيحية. وقد عمل المسلمون هناك على إنشاء مركزٍ صغير، وهو فاعل في ريكجافيك. إلاّ أن عدد المسلمين الذين يعيشون في آيسلندا قليل جداً مقارنة بأعداد المسيحيين. أمَّا الحريات الدينية، فهي محفوظة في آيسلندا وجزر فارو، لكن البلَدان يتّسمان بتاريخ طويل من الأُحاديّة الثقافية. والديانة المسيحية قوية جداً. ومن الصعب جداً أن تجد معلومات عن المسلمين الذين يعيشون في آيسلندا وجزر فارو، وهذا يؤكد الحاجة الماسة للباحثين المختصين بالدراسات الإسلامية وفروع المعرفة الأخرى، إلى جمع المزيد من المعلومات حول هذين البلدين النائيين، الواقعين في شمال أوربا.

الحواشي

١- هذه القصة على سبيل المثال وردت في صحيفة آيسلندا ريڤيو، ٢١ أكتوبر ٢٠٠٦م.

٢- تتألف مواد الفصل أساساً من تقارير رسمية ومستندات عن المسلمين موجودة في الإنترنت، ولكننا قمنا بإجراء بعض المقابلات مع المسلمين، وقد استفدنا في هذا الفصل من تعليقات ريڤريند سيجوردور إجيسون (سينڤلوفجوردر) وعالم الاجتماع الأنثروبولوجي فيروز جيني (تورشاڤن).

٣- تقرير الحريات الدينية الدولية ٢٠٠٦م، نشرته وزارة الخارجية الأمريكية ومكتب الديموقراطية، وقد استخدم تقرير حقوق الإنسان العمل مصدراً للفصل الخاص بالأديان في آيسلندا.

وقد نشر تقرير عام ٢٠٠٦م على الإنترنت، انظر:

www.stata.gov./drl/rls/irf/2005/51557/htm

إذا لم يكن هناك مصدر آخر موجود في النص، فيمكن أخذ المعلومات من هذا التقرير، ويحتوي الموقع wikipedia على معلومات تفصيلية عن المشهد الديني في آيسلندا. انظر: htt:/en.wikipedia.org/wiki/religion in Island وعلى أي حال، يجب فحص المعلومات المأخوذة عن هذا الموقع مرة أخرى قبل استخدامها مصدراً يمكن الاعتماد عليه. ولمزيد من المعلومات عن الكنيسة اللوثرية الإنجيلية في آيسلندا، انظر: www.kirkjan.is/?enlish.

٤- حول هذه المنظمة، توجد مناقشة حول التاريخ الحديث للوثنية الحديثة في آيسلندا، في سوانوس وغرو ارسون (١٩٩٩م).

٥- حول الجماعات الدينية في آيسلندا، انظر المعلومات التي يقدّمها مركز المعلومات والثقافات المتعددة:

(www.mss.is/page.as?id=793&sid=251&topid=o.)

وقد دُشنت هذه الخدمة على الإنترنت في عام ٢٠٠٢م من أجل تقديم معلومات شاملة عن آيسلندا والمجتمع الآيسلندي، مع تأكيد خاص لحقوق الناس وواجباتهم.

٦- طبقاً لتقرير الحريات الدينية الدولية ٢٠٠٦م، يُعرِّف ما بين ١٦ و ٣٢٪ من الشعب أنفسهم على أنهم إمّا ملحدون وإما من اللاأدريّين (مذهب لا أدْري).

٧- المعلومات التي تقدّمها الدولة عبر قناة المعلومات، البوابة إلى آيسلندا انظر: (www.iceland.is/people-and-society/Religion/nr/112).

٨- انظر: (www.iceland.is/people-and-society/Religion/nr/112).

٩- الاتجاهات الرئيسة للهجرة في آيسلندا ١٩٨٦ - ٢٠٠٦م، ص١٥، ويمكن الوصول إليها من خلال الموقع:

(www.statice.is/Lisalib/getfile.aspx?ID=59120).

١٠- بعض الأرقام الإحصائية لأنماط الهجرة منشورة في التقرير «الهجرة» (١٩٨٦ - ٢٠٠٣م) سلسلة إحصائية ٢٠٠٤م: و١٠ فبراير ٢٠٠٤م. انظر ١٤ والجداول ٦ و ٧.

١١- حول السكان في آيسلندا، انظر:

(www.iceland.is/people-and-society).

١٢- سلمان تميمي: انظر:

(Alskyrsla.Felags.muslima Islandi: Fyrirarid 2003,p.2.).

١٣-انظر:

(www.islam.is/pond/inki/english.htm).

١٤- انظر:

(htt:/islamice/and.thoforum.com/nokkrar-abendingav-vt 3.htm/.).

١٥-انظر:

(htt:/islamice/and.thoforum.com).

١٦- إن كيفية تعريف حرية الدين أمر معقد. وكثير من النقاد في الولايات المتحدة - على سبيل المثال - يجادلون بقولهم: إن الدولة لا يمكن أن تدعم طائفة معينة أو ديناً على أنه الدين الرسمي. وإذا ما قامت الدولة بهذا، فإنها تكون متحيّزة، وهي بذلك مخطئة إذا ما تحدثت عن حرية الدين.

١٧- دستور جمهورية آيسلندا (رقم ٣٣ و١٧ يونيو ١٩٤٤م، والمعدل في ٣٠ مايو ١٩٨٤م، وفي ٣١ مايو ١٩٩١م، و٢٨يونيو ١٩٩٥م، و٢٤ يونيو ١٩٩٩م). انظر:
(htt://government.is.cf.www.state.gov/g/drl/rls/lif/2006/71385.htm).

١٨- انظر:

(www.state/gov/g/drl/rls/itf/2007/90/80.htm).

١٩- انظر مقال جمعية المسلمين «المفاجأة في غياب الأرض»، مجلة آيسلندا ٣ نوفمبر عام ٢٠٠٦م، وكذلك المفوضية الأوربية مناهضة العنصرية والتعصب: التقرير الثالث عن آيسلندا، الذي تمّ إقراره بتاريخ ٣٠ يونيو عام ٢٠٠٦م، ص٢١- ٢.

٢٠- للاطلاع على نقاش مختصر حول الهجرة إلى جزر فارو وآيسلندا، انظر سفانبيرغ ٢٠٠٥م: ٧ - ١٧، الأحمديّة في البلدان الإسكندنافية، مناقشتها باختصار في مقال سفانبيرغ ١٩٩٩: ٣٩٢.

١٢- فلم شفرة دافنشي، كريستلجيت داغبلاد، ١٣ مايو عام ٢٠٠٦م.

٢٢- «جزر فارو تحظر التمييز العنصري ضد الشاذّين»، صحيفة أنترناشيونال هيرالد تريبيون ١٥ ديسمبر عام ٢٠٠٦م.

٢٣- انظر عالم الاجتماع الأنثروبولوجي من جزر فارو، فيروز جياني (٢٠٠٦م) نظرة رائعة إلى الأنماط الاجتماعية الثقافية والآراء العامة تجاه عدد من القضايا الاجتماعية العامة لدى الجيل الجديد في جزر فارو.

References المراجع

Andersen, N. *Færøerne 1600–1709*. København: G.E.C. Gad, 1895.

European Commission against Racism and Intolerance: Third Report on Iceland, adopted on 30 June 2006. Retrieved from www.coe.int/t/e/human_rights/ecri/1-ecri/2-country-by-country_approach/iceland/Iceland%20third%20report%20-%20cri07-3.pdf.

"Færøsk nej til Da Vinci-film". *Kristeligt Dagblad*, 13 May 2006.

"Faroe Islands Bans Discrimination against Homosexuals". *International Herald Tribune*, 15 December 2006.

Gaini, Firouz. "Once Were Men: Masculinities among Young Men in the Faroe Islands". *Fróðskaparrit* 54 (2006): 42–61.

Hansen, Gerhard. *Eindarmentan føroyinga og vekingarrørslurnar*. Tórshavn: Emil Thomsen, 1987.

The International Religious Freedom Report 2006. Retrieved from www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51557.htm.

"Migration 1986–2003". *Statistical Series 2004: 1, 10. Februar*, 2004.

"Muslim's Association 'Surprised' at Absence of Land". *Iceland Review*, 3 November 2006.

Øssursson, Janus. *Føroya biskupa, prósta og prestatal*. Tórshavn: Føroya Løgting, 1963.

Pétursson, Pétur. *Från väckelse till samfund: svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten*. Lund: Lund University Press, 1990.

Rasmussen, Inga. "The teachers wore veils". *Atlantic Review*, Autumn (2004): 5–8.

Swatos, William H. and Loftur Reimar Gissurarson. "Pagus et Urbanus in Iceland: Conjunctions and Disjunctions in Neo-pagan Religions". In *Alternative Religions among European Youth*, ed. Tomasi Luigi, 157–73. Aldershot: Ashgate, 1999.

Svanberg, Ingvar. "The Nordic Countries". In *Islam Outside the Arab World*, eds David Westerlund and Ingvar Svanberg, 379–401. London: Curzon Press, 1999.

Svanberg, Ingvar. "Cultural and Language Pluralism in Contemporary Nordic Countries". In *Nordic Voices: Literature from the Nordic Countries*, ed. Jenny Fossum Grønn, 8–17. Oslo: Nordbok, 2005.

"Walking in the footsteps of pirating 'Turks'". *Iceland Review*, 21 October 2006.

Young, G.V.C. *From the Vikings to the Reformation: A Chronicle of the Faroe Islands up to 1538*. Douglas: Shearwater Press, 1979.

النرويج

كرستين م. جاكوبسن

كان عدد المسلمين في النرويج عام ٢٠٠٥م يقدر بنحو ١٢٠,٠٠٠ نسمة من أصل عدد السكان البالغ تعدادهم ٤,٥ ملايين نسمة[١]. ومعظم المسلمين في النرويج هم من المهاجرين، أو من طالبي اللجوء السياسي، أو اللاجئين، أو من أبناء المهاجرين.

وقد بدأت الهجرة إلى النرويج من البلدان الإسلامية في وقت متأخر نسبياً، لكنها اتبعت نمطاً مشابهاً لدورة هجرة المسلمين كما هو الحال في بلدان أوربية غربية أخرى[٢].

ومنذ بداية الستينيات بدأ العمال المهاجرون - من الذكور تحديداً - في الوصول من الباكستان والمغرب وتركيا. وقد وصلت أكبر مجموعة تمثل أغلبية المسلمين المهاجرين من الباكستانيين من مناطق ريفية وحضرية في إقليم البنجاب ومناطق أخرى كذلك. أما المغاربة، فقد كانت أغلبيتهم من البربر من المناطق الريفية في شمال المغرب، بالقرب من الحسيمة والناظور. وجاء المهاجرون من تركيا من منطقة قونية تحديداً، وكان من بينهم أيضاً مجموعة لا بأس بها من الأكراد.

وقد أخذت هجرة العمال إلى النرويج من تلك البلدان شكلاً من أشكال «الهجرة المتسلسلة»، المدعومة حالياً من خلال أنماط التزاوج خارج حدود القومية. وبعد حظر هجرة العمال عام ١٩٧٥م ازداد عدد السكان المسلمين من خلال إعادة توحيد العائلة، وعن طريق حركات اللاجئين الذين قدموا بشكل

ملحوظ من البوسنة وكوسوفا وإيران والعراق والصومال. وقد انضمَّ ما بين ١٥,٠٠٠ و٢٠,٠٠٠ من بلدان أخرى من الشرق الأوسط وشمال إفريقية، ومن آسيا وإفريقية إلى عدد السكان المسلمين في النرويج (ليرفيك ٢٠٠٦م: أوبسال ٢٠٠٥م). علاوة على ذلك، فقد اعتنق ما بين ٩٠٠ و١٠٠٠ شخص الدين الإسلامي(٣) عام ٢٠٠٧م، أغلبيتهم من النساء.

وقد جذبت العاصمة عدداً أكبر من المهاجرين المسلمين أكثر من أي مكان آخر في البلاد(٤). أما توزيعهم في العاصمة أوسلو، فهو مرتبط - على ما يبدو - بعوامل اجتماعية واقتصادية، وتعيش الأغلبية العظمى من المهاجرين المسلمين والمهاجرين من غير الغربيين عموماً في مركز أوسلو الشرقي والضواحي الشرقية (بلوم ٢٠٠٢م)(٥).

ويشكل المسلمون جزءاً معتبراً وواضحاً من مركز المدينة الشرقي؛ حيث يوجد فيه ٣٠ مسجداً ومنظمةً تتركز هناك. وقد تم بناء أول مسجد يخدم أغراض المسلمين هناك عام ١٩٩٥م. وفي عام ٢٠٠٧م تم تدشين أكبر مسجد متعدد الأغراض، يخدم المناشط الدينية والثقافية والاجتماعية والمالية. عدا ذلك، فمعظم المساجد في النرويج عبارة عن شقق في أدوار علوية، أو أقبية، أو مستودعات، أو مصانع قديمة، أو مدارس وبيوت ذات حدائق تم تحويلها إلى مساجد (سي اف. ناجويب ٢٠٠١م).

ومقارنة مع أوسلو، فقد ظل المسلمون في مدينة بيرغن - وهي ثاني أكبر المدن في النرويج - لا يظهرون بشكل واضح للعيان في المدينة حتى وقت قريب، عندما ظهر على السطح صراع حول بناء مسجد جديد لأداء الصلوات، وهو ما استرعى اهتمام وسائل الإعلام. كما يوجد في عدد من المدن الصغيرة والنواحي النرويجية سكان مسلمون لديهم مساجدهم ومنظماتهم الخاصة بهم.

الأبحاث حول المسلمين في النرويج:

يوجد في وقتنا الراهن كمٌّ معتبر من الدراسات عن المهاجرين، إلا أنه لا يوجد سوى أبحاث قليلة في الميادين العملية والمؤسساتية المختلفة، المتعلقة بالحضور الإسلامي المعاصر في النرويج. وتعكس أدبيات هذا الميدان اهتمام العلماء المختصين وحرصهم من منطلق الرغبة في تأسيس حوار بين المسيحية والأديان الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى من منطلق الاهتمام بالنواحي العلمية الاجتماعية، من خلال دراسة أنماط عدم المساواة الاجتماعية والاختلافات الثقافية.

ومعظم ما كتب في هذا الموضوع عن المسلمين كان من منطلق النظرة إلى وحدتهم الدينية، وقد كتبه متدربون في مجال الدارسات الدينية، وهم من المهتمين بالدرجة الأولى بحوار الأديان(٦) في أغلب الأحيان. وبعكس ذلك، فإن الدراسات التي تجرى في ميدان العلوم الاجتماعية تهتم أساساً بالأعراق والأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للمهاجرين المسلمين(٧).

مع ذلك، فقد أصبحت قراءة موضوعات تبحث في الأبعاد الدينية للمسلمين المهاجرين، الذين يعيشون ضمن النسيج الاجتماعي والثقافي النرويجي في السنوات الأخيرة، أمراً مألوفاً(٨).

ويتركز بحثي الخاص في هذا المجال (جاكوبسن ٢٠٠٢، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥أ، ٢٠٠٥ب، ٢٠٠٦م) على الطرق التي ينزع إليها الشباب من الجنسين في تفسيرهم للإسلام، وماذا يعني في السياق الإسكندنافي. وسنتطرق إلى تلك الدراسات المتعددة المذكورة آنفاً، وستحظى بتركيز أكبر في هذا الفصل.

وهناك نزعة إلى تأكيد الفروق بين ما يسمى بالإسلام الشعبي المبسَّط، والإسلام المعياري الواعي في الدراسات الدينية التي تجرى عن المسلمين في النرويج.

وتقول الباحثة إلبيرغ في دراستها التي أجرتها عن المسلمين الباكستانيين في النرويج (١٩٩٩م): إنّ أكثر الخطوط الفاصلة وضوحاً بين المسلمين المهاجرين الآتين من جنوب آسيا؛ هو مناطقهم الأصلية التي كانوا يعيشون فيها قبل هجرتهم إلى النرويج؛ فهناك فرق بين من أتوا من مناطق حضرية ومن أتوا من مناطق ريفية. كما ترى الباحثة أن ثمة عواملَ أخرى ذات صلة تتعلق بالوضع الاجتماعي والمستوى التعليمي يمكن أن تشكل فروقاً بين المسلمين في أساليبهم الدينية والقيادية، ويمكن الوقوف على تلك الفروق من خلال المساجد والمنظمات الباكستانية في أوسلو، التي تعكس اختلافاً أساسياً بين المسلمين البسطاء والمسلمين الواعين. ويقال: إن الإسلام الشعبي يمثل التيار السائد لدى المسلمين الباكستانيين. وخير مثال على ذلك مسجد جماعة أهل السنة، وهو أكبر المساجد في أوسلو. ويمكن أن يسري معيار التفريق بين المسلمين بناءً على خلفية المهاجرين الحضرية أو الريفية، ومستواهم التعليمي، كما يمكن تعميمه للتفريق بين المسلمين الآخرين في النرويج (أوبسال ١٩٩٤م: رايان وايدهامر ١٩٩٥م). وقد انتقدت فوجت Fuget - ولأسباب مقبولة - ذلك المعيار المتصلب في تصنيف المنظمات الإسلامية، وقد سعت في كتاباتها إلى وصف التفاعل بين الأطراف الشعبية والأطراف الواعية المثقفة، بجوانبها الروحية والقانونية، الوطنية منها والدولية، في كل مسجد ومنظمة (فوجت ٢٠٠٢م). وهذا ينطبق أيضاً على الصوفية، التي تصنّف في بعض الأحيان على أنها شكل من أشكال الإسلام الشعبي، لكنها في الحقيقة تتجاوز أي تقسيم مبسَّط بين الإسلام الشعبي والمعياري (ليرفيك ٢٠٠٣م بي: فوجت ٢٠٠٢م).

لقد أصبحت الكتابة عن الاتجاهات المختلفة بين المسلمين وتصنيفهم مهمة

صعبة؛ بسبب تسييس مجال البحث بصورة متنامية في العقد الأخير. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، على وجه التحديد، انقسمت المحاولات للتفريق بين «الإسلام الصالح» و«الإسلام السيئ»، أو ما يعبَّر عنه بالاعتدال والتطرف. ويبدو أن الروحانية/ السياسية والصوفية/ الوهابية قد بدأت - بشكل متزايد - في تشكيل فهم مضمون التدين لدى المسلمين في أوربا والولايات المتحدة (انظر بيرت ٢٠٠٦م: بونيفوي ٢٠٠٣م). وقد اكتسب هذا التصنيف أيضاً شيئاً من الرواج في أروقة النقاش العامة في النرويج. وقد اتُّهم الباحثون المختصون بدراسة الإسلام بأنهم لا يتحدثون بما يكفي من الجدية عن «تهديدات الإسلاميين»، وبأنهم لا يفهمون التحدي الحقيقي للأصولية الإسلامية. وأن ردهم تركز - بشكل أساسي - في محاولتهم رسم صورة أكثر ضبابية عن تنوع مشارب المسلمين. فهناك منظور يركز في هيمنة السواد الأعظم من المتدينين، الذين لا يمارسون العنف بين المسلمين النرويجيين، وكذلك المسلمون في أنحاء العالم، وأنه يجب التفريق بين «الإسلام» و«الأسلمة».

وهناك منظور آخر يتحدى مثل هذا التصنيف من خلال تأكيد وجود اختلاف مع ما هو معمَّم في النقاشات العامة؛ كموضوع «الأسلمة». إن المعايير التحليلية التي يستخدمها الباحثون للتفريق بين التوجهات الإسلامية المختلفة ستصبح على هذا النحو مسيَّسة وبصورة متنامية، حيث ستتمحور حول تصنيف الإسلام «الصالح»، والإسلام «السيئ»(٩).

تنظيم الحياة الدينية:

قامت منظمة الخدمات الاجتماعية، التي أسسها العمال المهاجرون، بأولى المحاولات لتنظيم المناشط الإسلامية في النرويج في بداية السبعينيات من

القرن الماضي، وعملت هذه المنظمة على جمع المسلمين على وجه الخصوص للمشاركة في المناسبات والاحتفالات الدينية. وقد بني أول مسجد عام ١٩٧٢م من قبل مجموعة من الباكستانيين. والذي أصبح بعد عامين أكبر مسجد باكستاني في النرويج.

وكان الاتجاه الرئيس - حتى زمن التسعينيات - للعمل المؤسساتي الإسلامي عن طريق بناء المساجد والمنظمات، في موازاة التنظيمات الوطنية واللغوية والمذهبية.

وقد قام الباكستانيون والأتراك والمغاربة والعرب والصوماليون والغامبيون والبوسنيون.. إلخ بتنظيم مناشط دينية مشتركة (ليرفيك ٢٠٠٦م اي)[١٠]. ودعم هذا الاتجاه وصول مجموعات جديدة من اللاجئين وطالبي اللجوء السياسي المسلمين، الذين أسسوا مساجدهم ومنظماتهم الخاصة، فضلاً عن زيارة المساجد والمنظمات الموجودة أصلاً. وقد اتسمت حقبة الثمانينيات - وكما هو الحال في عدد من البلدان الأوربية - ببناء عدد من المساجد وتأسيس المنظمات الجديدة، وصاحَبَ ذلك رغبة كثير من المسلمين الذين تتزايد أعدادهم للتسجيل في عضوية الجاليات المسلمة[١١].

وتمتلك فرقة البريلوية الباكستانية - وأصلها من الريف الباكستاني - حضوراً قوياً بين المسلمين الباكستانيين في النرويج، ممثلةً في أكبر المساجد في أوسلو، من خلال جماعة أهل السنة. كما أن مسجد الحركة الإصلاحية الديوباندية الموجود في المركز الثقافي الإسلامي، وهو أول مسجد أسس في النرويج، بالقُرب من مسجد جماعة التبليغ (أرغان ٢٠٠٥م: لارسن ١٩٥٥م)، بينما لدى جماعة التبليغ مساجدها الخاصة، وحضورها بين الجماعات الأخرى (ليرفيك: ٢٠٠٦م أ)[١٢]. ولدى الأتراك - ممثّلين في طائفة الديانة - مساجدهم الخاصة، وكذلك أتباع الطائفة السليمانية (الغفين ٢٠٠٧م) وأيضاً

جماعة الملة (ممثلة في مسجد صغير في أوسلو ومسجد آخر أكبر منه في ستفانجر). وقد أسس البوسنيون والألبان مساجدهم الخاصة منذ أوائل التسعينيات. بينما توجد بعض المساجد المبنية على أسس قومية ومنظمات لدى العرب والأفارقة. ويبدو أن لدى تلك المنظمات صبغةً دولية أكثر من غيرها.

ويوجد حضور لعدد من المنظمات السياسية الدينية هنا؛ مثل الإخوان المسلمين وحزب النهضة(١٣). كما أن للطرق الصوفية حضوراً مهماً، خصوصاً لدى الأوساط الباكستانية والتركية، وفي بعض المساجد الإفريقية. وينتمي نحو ٢٠٪ من المسلمين في النرويج إلى المذهب الشيعي، وتمثلهم منظمات أعضاؤها من الباكستانيين واللبنانيين والعراقيين والإيرانيين في الأساس (الياسن ٢٠٠٠م: كمال خاني ١٩٨٨م: فوجت ١٩٥٥م، ٢٠٠٠م). وكانت الحركة الأحمدية من بين الحركات الأولى التي تأسست في النرويج على يد الباكستانيين، ولديها مسجد شهير يقوم بمناشط بارزة في أوسلو.

إضافة إلى الحضور الإسلامي القوي الذي يتركز في العاصمة أسلو، هناك حضور وتنظيم في المدن والضواحي الأخرى من النرويج. ويوجد في بيرغن، وهي ثاني أكبر المدن في النرويج، الجمعية الإسلامية، التي عملت على لمّ شمل المسلمين من مختلف الجنسيات والثقافات والمذاهب منذ تأسيسها عام ١٩٧٦م. وفي عام ١٩٨٤م تغير اسم الجمعية ليصبح اسمها الجديد جمعية بيرغن الإسلامية. وأكد الرئيس الجديد للجمعية أهميةَ وحدة المسلمين في بيرغن، وتجنب الانقسام إلى حزبيات أو قوميات أخرى.

ومع هذا تم تأسيس منظمة جديدة عام ١٩٩٢م باسم المركز الثقافي الإسلامي في بيرغن، على إثر خلافات داخلية، يتعلق جزء منها بمسألة اختلاف الجنسيات القومية الأصلية (ناتفج ٢٠٠٠). ويسيطر المسلمون

الناطقون بالعربية - إلى حد ما - على المركز، ويسيطر الباكستانيون على الجمعية. وتتسم الجمعيتان كلتاهما بنظرة تعددية تضم مختلف الجنسيات.

كذلك توجد في بيرغن جمعية شيعية أنشأها في الأساس عراقيون (إلياسن ٢٠٠٠م: كمال خاني ١٩٨٨م).

وتعكس جمعية مدينة ترونديم الإسلامية مثالاً آخر للنمط التنظيمي الوحدوي. ويبدو أن التعاون بين أناس من مختلف الجنسيات سمة للتنظيم الإسلامي، وهو على نطاق ضيق في عدد من الضواحي النرويجية الأخرى: مثل ترومسو، وساندنس، وهوغسند.

ولسوء الحظ، فليس هناك دراسات مقارنة عن المسلمين الموجودين في أنحاء مختلفة من النرويج يمكن أن تساعد في تبيان أهمية أداء الأنماط المتعددة للمنظمات الإسلامية وميادين مناشطها التنظيمية والمؤسساتية وتوزيعها.

الأنماط الجديدة للتعاون وجدواها:

تم تأسيس عدد من المنظمات الجديدة في التسعينيات، التي استقطبت أعداداً من مختلف الأعراق واللغات والمذاهب، كان لبعضها طموح في تسجيل حضور قومي واسع لها في البلاد. وكانت أول منظمة إسلامية أُنشئت بوصفها مظلة للمسلمين، وهي لجنة الدفاع عن حقوق المسلمين التي أسست عام ١٩٨٩م، رداً على الأزمة التي أثارتها قضية (سلمان) رشدي بين المسلمين الأوربيين. وأنشئت جمعية الإعلام الإسلامية عام ١٩٨٩م[١٥]. وفي عام ١٩٩١م تم إنشاء الجمعية النسائية الإسلامية في النرويج، وكذلك مؤسسة أورتيهاغن التي تعنى بشؤون عدد من رياض الأطفال وإدارتها ومدرسة ابتدائية للمسلمين، كما تدير كذلك مؤسسة للنشر. وفي عام ١٩٩٣م تم تأسيس المجلس الإسلامي في

النرويج، الذي يعدُّ مظلة تنضوي تحتها نحو ٢٥ منظمة إسلامية أخرى من أنحاء البلاد كافة. وفي عام ٢٠٠٦م تم تأسيس المركز على إثر حوار بادرت به الكنيسة النرويجية. بالإضافة إلى منظمتين شبابية وطلابية إسلامية تضم شباباً من مختلف الأعراق واللغات والمذاهب.

وتسعى هذه المنظمات لحشد جهودها للحصول على مزيد من الحقوق لصالح الإسلام، وقد حظيت بهوية دينية وليدة مشتركة بين المسلمين في النرويج، وأدركت أهمية الاختلاف بين الجنسين والفئات العمرية داخل المجتمع المسلم. ويتطلب الأمر تأسيس شبكة من العمل والتعاون المشترك بين المسلمين، على الأقل على المستوى المؤسساتي، بحيث يكون لهم موقف موحّد وقوي تجاه مجتمع غالبيته من غير المسلمين، بالرغم من الاختلافات الداخلية المتزايدة (اوستبيرغ ٢٠٠١م).

وقد سُمح لتلك الجماعات بالاندماج في مستوى واحد من التفاعل فيما بينها، مع احتفاظ كل جماعة بخصوصياتها على المستويات الأخرى.

وكان للأشخاص الذين اعتنقوا الإسلام أثر بارز في كثير من المنظمات، وفي العمل المشترك فيما بينها (خصوصاً جمعية الإعلام الإسلامية، والجمعية النسائية في النرويج، ومؤسسة أورتيهاغن)، لكنهم، وطبقاً لما ذكرته آن صوفي رولد (٢٠٠٥م)، يخجلون ويميلون إلى الابتعاد شيئاً ما عن مواطن الالتقاء بالمسلمين المولودين على دين الإسلام، ويعملون على إيجاد تجمعات خاصة بهم.

وفي العقد الأخير حصل المجلس الإسلامي على شرعية معينة تجعله ممثلاً خارجياً، وناطقاً باسم المسلمين النرويجيين على رغم بعض المعارضات. وكان المجلس فاعلاً في محاولاته توحيد صفوف المسلمين النرويجيين من أجل الحصول على المزيد من حقوقهم، والعمل على تحقيق نوع من النشاط

الإسلامي الفاعل المشترك حيال بعض القضايا المحددة.

وكمثال على ذلك العمل المهم المشترك: الاتفاق على تبني التقويم الهجري، والتوقيع عليه من قبل ١٢ مسجداً من أكبر المساجد في أوسلو في شهر نوفمبر عام ٢٠٠٠م(١٦). واستمر المركز أيضاً في العمل على القضايا الاجتماعية العامة؛ مثل التدابير الخاصة بتوفير اللحم الحلال، والجنائز الخاصة بالمسلمين. ويعمل أعضاء المجلس «كشركاء في الحوار» أمام المؤسسات الدينية والحكومية والمشاركة في النقاشات العامة بصفة منتظمة حول القضايا التي تهم المسلمين وعقيدتهم.

وقد أصدر المجلس في السنوات الأخيرة عدداً من البيانات ينأى من خلالها بنفسه عن الإرهاب، وعن الأفراد والجماعات التي تمارس العنف باسم الإسلام. كما تعاون المجلس بشكل متصاعد مع الحكومة في رفع درجة الوعي فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية الخاصة بختان المرأة، والزواج الإجباري، وعنف الشباب. وترتبط تلك القضايا - على وجه الخصوص - بالمسلمين، في النقاشات العامة في النرويج، ودائماً ما تطالب الجماعات الدينية وقادتها بمكافحتها.

وسجل المسلمون في النرويج منذ حلول الألفية الجديدة حضوراً جديداً، وأسسوا أنماطاً جديدة من التواصل عبر الإنترنت؛ فكثير من المساجد والمنظمات لديها مواقع إلكترونية(١٧)؛ فبعضها متطور ومزود بمعلومات عن المساجد والمنظمات ومناشطها، مع وجود روابط مع وسائل الإعلام، ومع المنظمات الإسلامية والمواقع الإسلامية الإلكترونية. ويتضمن بعضها موادَّ تعليمية عن الإسلام، وتسجيلات لخطب وصلوات الجمع، وقسماً للأسئلة والإجابات. ويمكن للناس من خلال تلك الصفحات معرفة أوقات الصلاة،

ومعرفة بداية شهر رمضان ونهايته، وتعرّف المسائل الدينية والقضايا الاجتماعية التي تهم المسلمين في النرويج، والبلدان الأخرى والأمة برمتها.

وهذا بدوره - إضافة إلى الاستخدام المتزايد للّغتين النرويجية والإنجليزية في بعض المساجد والمنظمات - جعل من حياة المسلمين المنظمة أكثر وضوحاً، وأيسر وصولاً على الآخرين من غير المسلمين.

وتفتح المساجد في عدد من المدن أبوابها للعامة في مناسبات كثيرة، وترتب زيارات للمدارس والفصول الدراسية والجماعات الأخرى الراغبة في معرفة المزيد عن الإسلام والمسلمين. وتقوم بعض المنظمات الإسلامية بنشر الكتب والنشرات باللغة النرويجية(١٨)، وأغلبتها مترجمة، كما تتوافر هناك بعض المجلات الإسلامية(١٩).

جيل جديد:

بينما تُؤخذ الاختلافات القومية والمذهبية في الحسبان، بوصفها أساساً مهماً في عملية التنظيم لدى المسلمين في النرويج، هناك جانبان آخران من جوانب الاختلاف يؤخذان أيضاً في الحسبان، هما: الجنس والجيل. ولقد شهدنا في العقد الأخير تغييراً كبيراً في هذين الجانبين، إذ ساهم الشباب من الجنسين في إعادة تشكيل المشهد الإسلامي. وقد بزغ نجم الشباب المسلم، أو ما يسمى بالجيل الثاني، وسجل حضوراً قوياً ومهمّاً في بلدان مثل فرنسا وألمانيا والسويد والمملكة المتحدة. وقد أثار هذا الجانب نقاشاً واسعاً في أوربا حول تسمية هذا الجيل الجديد، وهل يمكن أن يطلق على إسلام أوربا «الإسلام البريطاني» أو «الإسلام الفرنسي» أو «الإسلام الأزرق والأصفر» في السويد؟ (سفانبيرغ وويسترلند ١٩٩٩م).

ويمكن الوقوف على بعض التوجهات الجديدة لدى الجيل الثاني، الذي بلغ لتوه سن الرشد في النرويج؛ فقد شهد جيل التسعينيات تأسيس تجمعات شبابية والقيام بمناشط ذات نطاق أوسع لمصلحة جيل الشباب داخل إطار المساجد والمنظمات، التي أدركت بدورها أهمية ومدى التحديات التي تواجه جيل الشباب، الذي يرغب في الانضمام والانخراط ضمن دائرة الجاليات المسلمة، والشعور بعدم الغربة داخل محيط تلك الجاليات، وتقديم برامج علمية، وفضاءات اجتماعية حميمة من خلال المناشط الواسعة؛ الرياضية منها والثقافية، ودورات في الحاسب الآلي، وعقد الندوات والحوارات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى دورات تعليم القرآن.

وأصبح الجيل الشاب (من الجيل الثاني) يضطلع بمهمات أكبر في بعض المساجد والمنظمات، ويؤدي مناشط ومشاركات يومية تسهم في البناء التنظيمي.

وفي عام ٢٠٠٢م تبنى بعض الأعضاء الشباب في جماعة أهل السنة إجراءات تنظيمية أكثر ديمقراطية. وفي مسجد باكستاني آخر في أوسلو، وهو مسجد إدارة منهاج القرآن، أعيد تشكيل مجلس إدارة المسجد بانضمام عدد من الممثلين من الشباب، وهو ما تسبب في حدوث بعض الخلافات الداخلية.

وقد قدمت رابطة العالم الإسلامي نفسها من خلال الناطقين باسمها من الجيل الثاني، الذين أظهروا نشاطاً في الموضوعات المطروحة للنقاشات العامة. كما أظهرت الرابطة - بالإضافة إلى المركز الثقافي الإسلامي - نشاطاً ملموساً من خلال المجموعات الشبابية والأعضاء الشباب ممن هم في أوائل العشرينيات، الذين كانوا فاعلين في عملية انتخابات المجالس (فوجت ٢٠٠٠م).

كما أن للشباب حضوراً في المجلس الإسلامي في النرويج، وهو ما يتضح في تعيين نرويجي من أصل باكستاني يبلغ من العمر ٣٣ عاماً لمنصب الأمين العام للمجلس. ولا يزال هناك قليل من الأئمة من الجيل الثاني الذين يتم جلبهم، ومن أشهرهم إمام المسجد السليماني التركي في أوسلو، وهو من أشهر الشباب المعروفين لدى كثيرين من الجالية التركية هناك.

ويسعى الشباب المسلم لأن يكون لهم دور في العملية التنظيمية، ليس من خلال تعيينهم أئمةَ مساجد؛ إذ إنها وظيفة لا تتمتع عادة بالجاذبية لدى الشباب، بل إنهم يرغبون - فضلاً عن ذلك - في الانخراط والمشاركة في العملية التنظيمية والإدارية في المساجد.

وعلى أي حال يجب الانتباه إلى أن دور الجيل الثاني في تأسيس الجمعيات الإسلامية يتركز بقوة حتى الآن في عمل الشباب، وفي العلاقات الخارجية مع المجتمع النرويجي على نطاق واسع. لذا من الصعوبة بمكان تقويم دورهم، وإلى أي حد هم يؤثرون في العلمية الداخلية في المساجد والمنظمات التي تم تأسيسها.

إضافة إلى تلك التطورات التي حدثت في هيكلة المنظمات الإسلامية، فقد شهد جيل التسعينيات تأسيس أكبر جمعيتين شبابيتين طلابيتين مستقلتين؛ وهما جمعية الطلبة المسلمين (إم إس إس)، وجمعية الشباب المسلم في النرويج (إن إم يو). وتأسست الأولى عام ١٩٩٥م، والثانية عام ١٩٩٦م، وهما العامان اللذان شهدت فيهما الساحة مقْدَمَ الجيل الجديد من المسلمين الذين ولدوا وترعرعوا في النرويج. وقد وسَّعت الجمعيتان جهودهما؛ ابتداءً من تأمين مكان لأداء الصلاة في السكن الجامعي، وتوفير بيئة إسلامية

للشباب المسلم لتشمل أيضاً مناشط تعليمية ودينية واجتماعية أخرى. كما أصبح لهما حضور ملموس وفاعل في النقاشات العامة حول مكانة الإسلام والمسلمين في المجتمع النرويجي، وتقديم معلومات عنهم في الصحف، والمشاركة في المناظرات التلفازية، وإصدار مجلات إسلامية خاصة. وتحمل الجمعيتان على عاتقهما همَّ نقل الإسلام إلى الأجيال المقبلة؛ من خلال المساجد والمنظمات الإسلامية الأخرى.

ويرى الشباب المسلم هناك في هاتين الجمعيتين أنهما بمنزلة ميدان يمكنهم من خلاله تحقيق نوع من الاستقلالية عن والديهم، وتطوير مفاهيمهم الدينية التي تعكس - بصورة أفضل - اهتماماتهم وتجاربهم. ولا تنحصر تلك الاهتمامات والمخاوف فقط في النظرة إليهم بوصفهم أجانبَ ومهاجرين من قبل أغلبية المجتمع، وأنهم لا يحتلون سوى حيّز في هامش الجاليات العرقية الدينية للأجيال السابقة من أسلافهم. إن اختلاف الأجيال الجديدة عن السابقة، والنظرة إليهم من واقع خلفياتهم العرقية واللغوية والمذهبية (بما في ذلك الشيعة والسنة) داخل تلك المنظمات، يعكس أهمية تلك المخاوف والاهتمامات المشتركة لدى الجيل الجديد.

وقد اختارت المنظمات الشبابية والطلابية موقعاً متوسطاً «بين بين» في محاولة للتوسط بين المفاهيم المختلفة عن الإسلام ما بين الجاليات المسلمة وأغلبية المجتمع النرويجي، وبين «الثقافتين النرويجية والإسلامية»[٢٠]. وكذلك بين الشباب المسلم وجيل آبائهم. وقد أعطت تلك التجارب الانتقالية ومساعي التوسط تعبيراً دينياً جديداً يعكس حالة الإحياء الإسلامي الذي يشمل الحاضر بوصفه نقطة التقاء بين الماضي المثالي والمستقبل المنظور، وبين رؤية الهوية الإسلامية على أنها قيمة «تتعدى الرؤى الثقافية» (جاكبسن

٢٠٠٦م). ولا تقتصر قدرات المنظمات على لعب دور الوسيط فقط، بل هي قادرة أيضاً على تعبئة الكوادر البشرية والمصادر المالية وتنظيمها، التي تعد غايةً في الأهمية للمنظمات التطوعية.

ولم تكن منظمة الشباب الإسلامي في النرويج فاعلةً في السنوات القليلة الماضية، إلا أن جهوداً كبيرة قد بُذلت مؤخراً لتنشيط عملها ضمن إطار المؤسسة الإسلامية في أوسلو. وتم تنظيم جمعية الطلبة المسلمين في مدينة تروندهيم (إم إس أي تي) حيث تعمل تلك الجمعية في سبيل وحدة الطلاب المسلمين، من خلال تقديم سلسلة من المناشط الروحانية والتعليمية والاجتماعية[٢١].

إضافة إلى الاحتفال بالمناسبات الدينية الكبرى، تقوم منظمة الشباب المسلم بعقد تجمعات أسبوعية صوفية (حلقات ذِكْر).

أما في مدينة ستافانغر؛ فقد تم تأسيس منظمة شباب روجلاند المسلمين في شهر يناير عام ٢٠٠٧م، وهي منظمة تطوعية للشباب المسلم الذين تبلغ أعمارهم مابين ١٣ و٣٠ سنة.

وتضم جميع تلك المنظمات الشبابية الإسلامية في مجالس إداراتها الجنسين من الشبان والشابات، الراغبين في تأسيس قاعدة متينة يمكن للشباب المسلم من خلالها أن يعبروا عن أنفسهم في بيئة إسلامية، وأن يشجعوا الشباب على المشاركة في الحياة التنظيمية وفي المجتمع برمّته. بينما يحاول هؤلاء الشباب - إلى حد ما - التعبير عن أهمية المناشط الدينية والتعليمية بمدلولات روحية توضح أهدافهم بطريقة تنسجم مع الفهم العملي للدين كما عرّفه التقرير الأخير (للبرلمان النرويجي) بأنه وسيلة للتوسط ووحدة المشاركة الاجتماعية (انظر أدناه).

تصنيف الجنس (من حيث الذكورة والأنوثة) للإسلام في النرويج:

كانت المساجد والمنظمات الإسلامية في النرويج - حتى عام ١٩٩٠م - أماكن يرتادها الرجال على وجه الخصوص. إلا أنه أصبح للنساء، في السنوات الأخيرة، حضور متنامٍ، ومشاركة في جميع المناشط؛ فعلى سبيل المثال: فإنهن يقمن بعمل الترتيبات اللازمة لتجهيز مرافق أفضل للنساء لأداء الصلوات، كما يضطلعن بمهمات اجتماعية وتعليمية للنساء في المساجد، وتأسيس جماعات نسوية مستقلة.

وأحد تلك النماذج: المركز الثقافي الإسلامي (ICC)، الذي لم يكن يشتمل على أي مناشط للفتيات فوق سن الحادية عشرة عام ١٩٩٠م، لكنه كان يقدِّم دروساً في تعليم القرآن واللغة العربية للفتيات وللنساء في فصول دراسية منذ عام ١٩٩٩م. وكان يقوم على تلك الفصول الدراسية نخبة من النساء اللاتي يحملن شهادات علمية عالية في علوم القرآن واللغة العربية من الباكستان، واللاتي يقدِّمن أيضاً محاضراتٍ ودروساً دينية للنساء في كل يوم سبت.

وفي عام ١٩٩٩م أيضاً كانت أول مشاركة للنساء من المركز الثقافي الإسلامي لأداء صلاة العيد بمدينة أكبرغالين، كما تم في ذلك العام استئجار مكان لإقامة المناسبات الرياضية.

ومثال آخر: وهو الرابطة الإسلامية التي عملت بجهد واضح في التسعينيات من القرن المنصرم لاستقدام نساء، شكَّلن بعد مدة وجيزة جمعيةً نسوية ناشطة جداً[٢٢].

وفي عام ١٩٩١م تأسست الجمعية النسوية في النرويج (IKN)؛ وهي جمعية وطنية ذات اهتمامات خاصة تُعنى بالمرأة المسلمة والطفل. وتمتلك

الجمعية فروعاً لها في عدد من المدن النرويجية؛ مثل أوسلو، وستفانجر، وبيرغن، وهوغسند، وترونديم. وتقوم الجمعية بمناشط تعليمية ودينية واجتماعية ورياضية للنساء والأطفال. وتنصب جهود الجمعية باتجاه حماية حقوق المرأة المسلمة والأطفال، كما تضطلع - على وجه الخصوص - بمهمة تحقيق المساواة بين الجنسين ومكافحة العنصرية (بما في ذلك المبادرات التي تقوم بها الجمعية لمنع ما يسمى بزواج الإكراه وختان المرأة)، وبذل الجهود الرامية لإصلاح شؤون الفتيات والآباء والمساجد والإدارة أيضاً (فانجن ٢٠٠٢م: بريديلي ٢٠٠٣م).

وقد أصبحت النساء النرويجيات اللاتي اعتنقن الإسلام أحد المحركات الفاعلة في تلك العملية مثلهن مثل نظيراتهن من النسوة السويديات (أوتربيك ٢٠٠٠م)، حيث أصبحن يتقلدن مناصبَ مهمة ضمن صفوف الجالية الإسلامية في النرويج. ومنذ عام ٢٠٠٠م حتى ٢٠٠٣م كان المركز الإسلامي في النرويج استثناءً بالمقارنة مع المراكز والجمعيات الأخرى، والذي ترأسه امرأة اعتنقت الإسلام، واسمها لينا لارسن، والتي أصبحت شخصية مركزية ومثيرة للجدل في المشهد النرويجي الإسلامي[٢٣].

وفي الوقت الذي انخرطت فيه المرأة بقوة في المناشط التي تمارسها في المساجد والمنظمات، ونجاحها في تأسيس أماكن خاصة لعقد الاجتماعات واللقاءات النسوية، فقد استمر أداؤها لتلك المناشط على أساس الفصل بين النساء والرجال. إلا أنها تعمل بصورة مختلطة مع الرجال في رابطة الشباب الإسلامي في النرويج، وكذلك في جمعية الطلبة المسلمين؛ إذ عمد الشباب في تلك المنظمتين على إيجاد فضاء مشترك لهم، تعمل فيه المرأة مع الرجل على قدم المساواة في مكان واحد.

وبما أن مشاركة المرأة في تلك المنظمات بفاعلية يعد أمراً مهماً، فإن أهميته لا تقل أبداً عن إسهامات الرجل، تمشياً مع القاعدة التي تساوي بين الرجل والمرأة في العمل من ناحية الأداء والتمثيل، والتدرج للوصول إلى مراكز قيادية في تلك المنظمات.

وتبقى مسألة الجنسين مهمة فيما يتعلق بتحديد فضاءات العمل والتفاعل الاجتماعي ضمن إطار المنظمة الواحدة نفسها. وبما أن العمل في مثل تلك المنظمات قائم على الاختلاط، فإنه يتوجَّب على الأعضاء فيها مناقشة حدود الاختلاط، وحدود الفصل بين الجنسين المبنية على أسس من المثالية والاحترام، وعلى التعاليم الإسلامية فيما يتعلق بتفاعل الجنسين بعضهما مع بعض (جاكوبسن ٢٠٠٤، ٢٠٠٦م: آرسيت ٢٠٠٦م)[٢٤].

وتسعى جمعية الشباب المسلم في النرويج، وكذلك جمعية الطلبة المسلمين - مثلهما مثل الجمعية النسوية الإسلامية في النرويج - إلى معالجة القضايا المتعلقة بحقوق الطفل وحقوق المرأة الدينية (الزواج على سبيل المثال) بما يتماشى وتعاليم الدين الإسلامي، في محاولة منها لإحداث تغيير لدى الجالية المسلمة، بالتزامن مع جهودها المبذولة لمعالجة قضايا الإقصاء والتفرقة العنصرية على مستوى المجتمع برمّته.

ومن الصعوبة بمكان تقويم الأثر الذي أحدثته التغييرات في العلاقات بين الجنسين داخل المجتمع المسلم، وكذلك تأثيرها في الهوية الدينية، وفي الممارسات والتفسيرات التي يؤخذ بها الآن ويؤخذ بها مستقبلاً.

وتقول صافيناز أمل نجيب (٢٠٠٢م): إن الإسلام في النرويج وفي أوربا الغربية بشكل أعم سيتصف بالمشاركة النسوية بصورة أكبر، وستظهر عليه بصمة المرأة في التفاسير الجديدة للنصوص. وتوضح لين نيهاجن بريديلي

(٢٠٠٤م) كيف تستخدم المرأة المسلمة المهاجرة الإسلام مصدراً مرناً من مصادر تفسير العلاقات بين الجنسين. وفي الوقت الذي لا تزال فيه المرأة تقبع في هامش الطوائف الدينية، تقول بريدلي: إن هناك أسباباً تجعلنا نؤمن بأن ثمة أدواراً أكبر وأكثر تأثيراً ستضطلع بها المرأة في المساجد والمنظمات على المدى الطويل.

ويُظهر البحث الذي قام به (جاكوبسن ٢٠٠٢، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦) أن القليل جداً من الناس يُقرّون بوجود تفاسير إسلامية نظرية معروفة للمرأة تتعلق بالنصوص. إلا أن الجيل الشاب من الجنسين في منظمات - مثل جمعية الشباب المسلم في النرويج، وجمعية الطلبة المسلمين - منخرط بالفعل في مناشط ومشاركات حساسة، وأطروحات نقدية ستكون جوهرية مع استمرار تقدم إسهام المرأة في المناشط الإسلامية، وتأكيدها مبدأَ المساواة القرآني. ولمصطلح (الجيل) أثر حاسم في هذا الصدد، كما يذهب إليه رولد (٢٠٠٥م)، الذي يقول: إن التوجهات التي تحدد أطر العلاقة بين الرجل والمرأة داخل أروقة ما يسمى بالجيل الجديد تختلف اختلافاً جذرياً عنها لدى الجيل الأول.

إن تأثير تلك التغييرات والتوجهات الجديدة في الأنماط التي ستُؤخذ بها في الحسبان في التفسيرات والممارسات الإسلامية داخل المجتمع المسلم في النرويج مستقبلاً، تعتمد أيضاً على العلاقات الكلية ضمن إطار المجتمع برمته.

كما أن الضغوط الحالية التي يواجهها المسلمون اليوم في النرويج، واستخدام الأنظمة القانونية وسيلةً لمكافحة ما يفهم على أنه «سلطوية دينية» يمكن أن تقود إلى مزيد من النقاش والإصلاح، وإلى الوحدة الداخلية ووحدة الهوية السياسية (جاكوبسن ٢٠٠٦م: رولد ٢٠٠٥م).

وبما أن أهمية حضور المرأة لا يتصور في صلب الكيان الوطني (جريسجارد وجاكوبسن ٢٠٠٣م)، كما لا يتصور في الاستراتيجيات الجيوسياسية (أبو الجود ٢٠٠٢م: هيرشكيند ومحمود ٢٠٠٢م)، لذا فإن التركيز الحالي في موقع المرأة في الإسلام محفوف بوجود أنماط جديدة من القمع والهيمنة، والعنف المبني على الفصل والتقسيم بين مصطلحي «نحن» و«هم».

تحقيق مطلب «الإسلام الحضاري»:

منذ التسعينيات أصبحت القضايا المتعلقة بالإسلام والجاليات الإسلامية في النرويج محلَّ اهتمام صناع السياسة النرويجيين. ودائماً ما يُطلب من الجالية الإسلامية وقياداتها أن ينأوا بأنفسهم عن الإرهاب، والتعبير العلني عن العنف من خلال الفصل بين الجنسين، وأن يستخدموا سلطاتهم لتغيير ما ينظر إليه على أنه «رجعية» من الموروث الثقافي داخل الجماعات المسلمة المهاجرة.

ولقد سعت الحكومة وكثير من المنظمات التطوعية كذلك إلى دمج المساجد والمنظمات الإسلامية، وجعلها شركاءَ في الجهود الرامية إلى حل «المشكلات الاجتماعية»؛ كالمشكلات المتعلقة بالعنف الشبابي، والزواج بالإكراه، والإنجازات المدرسية لدى الشباب المهاجر(٢٥).

ومما يثير الاهتمام في الأمر أن تلك الإجراءات تعني مشاركة الحكومة وقدرتها على تحديد القضايا المذهبية، كما أوضحته (التقارير النرويجية العامة) حول «عنف الرجال ضد النساء في العلاقات الحميمية الخاصة» (٢٠٠٣م: ١٢)، والتي تؤكد أيضاً بأن ختان النساء والزواج بالإكراه تتناقض مباشرة مع تعاليم الإسلام. إن تلك الجهود الرامية إلى انخراط المؤسسات والمنظمات الدينية في العمل الاجتماعي، وتأسيس هذا العمل على أنه جزء من

العقيدة الإسلامية، يمكن النظر إليها على أنها محاولة علنية «تَسُوس» المسلمين بوصفهم شعباً، وأنهم امتداد للدور العملي للكنائس والمنظمات المسيحية التي تؤدي أدوارها داخل النسيج الكلي للمجتمع النرويجي. علاوة على ذلك، يمكن النظر إليها بوصفها محاولة لحشد المشاركة المدنية الموجودة والمتأصلة في موروث الحركات الإسلامية وتنظيما وتوجيها.

وينظر إلى الجاليات المسلمة وقادتها بوصفهم شركاء محتملين في عملية تشجيع الوحدة الاجتماعية، ومناقشة الدور الحضاري للدين لدى الجاليات المسلمة. وهو ما يتضح جلياً في تقرير البرلمان النرويجي رقم ٤٩ (٢٠٠٣-٢٠٠٤م) تحت عنوان «الدين بوابة للمشاركة الاجتماعية»؛ لأن الطوائف والجماعات العقائدية لديها وظائف تتعدى المهمات الدينية (التي يسهمون فيها تبعاً لانتماءاتهم وشعورهم بوحدة المجتمع، والتفاعل في ميدان العمل الاجتماعي المشترك)، كما يتوجب على القادة والمجالس الدينية الاضطلاع بمسؤولياتها لتشجيع مشاركة أعضائهم المنتسبين إليها لمصلحة المجتمع برمّته. ويمكن لهم في أفضل الحالات أن يكونوا شركاءَ مهمين في مجال التعاون والحوار(٢٦). ومن ضمن تلك المجالات: الانخراط في برامج التعليم العام، والمشاركات الاجتماعية في المدن. ويؤكد التقرير أنه يمكن لهم أن يكونوا حلقة وصل بين المجتمع عموماً ومجتمعاتهم الخاصة على النطاق الأضيق. وبهذا المفهوم «الاجتماعي المشترك» يمكن فهم الدين بوصفه وسيلة لتجاوز معضلة ما يرى أنه فقدان «أحد الثوابت الاجتماعية»، وهو ما يفهم - بالمصطلح المهني - بضعف أداء العمل المشترك والمبادئ والثقة النابعة من اختلاف أساليب الحياة، والأسئلة التي تثار حول ماهيَّة العقيدة والقيم المتأصلة فيها. وتحاول الحكومة تشجيع السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة

الاجتماعية داخل إطار تلك الأقليات، بدلَ أن تكون هذه الأقليات مصدراً يهدِّد اللحمة الاجتماعية والثقافية في البلاد.

لقد أصبح دور القيادات الدينية المسلمة والتعليم الإسلامي محلَّ اهتمام فيما يتعلق بالدور «المدني» للدين، كما يتضح من تقرير البرلمان؛ حيث ورد فيه: إنه يُتوقع من القيادات الدينية «الصالحة» أن تشجع الاندماج والتعاون والحوار.

وقد كان هناك نقاش مفعَم بالحيوية بموازاة تلك الآمال والتوقعات حول موضوع الأئمة، وهل يجب أن يحصلوا على دورات تدريبية أخرى غير تلك الدورات الإسلامية التي لديهم؛ مثل دورات تعلم اللغة النرويجية، والإلمام بالأمور الاجتماعية والثقافية والقانونية. وقد رأى أحد الوزراء المحافظين، وهو المسؤول عن سياسات الدمج في عام ٢٠٠٣م، أن إحدى أهم الوسائل لتحقيق «الحداثة» الإسلامية في النرويج هي الحد من تأثير الأئمة الأجانب، الذين لا يدركون ماذا يعني أن تكون مسلماً في بلد يشكل فيه المسلمون أقلية[٢٧].

وتبنَّى مثل هذا الرأي ممثلون عن حزب العمل والحزب الاشتراكي، مركزين في أهمية وضرورة أن يكون لدى الأئمة القدر المطلوب من المعرفة اللغوية والاجتماعية والقانونية لتتقلد مهمات منصب الإمام الديني للمسلمين النرويجيين. وقد صاحبت تلك الاقتراحات حملاتٌ إعلامية عن «فضائح الأئمة»، وهو ما شجع الرأي العام النرويجي على مزيد من النقاش والحوار[٢٨].

وقد كانت ردود فعل بعضهم سلبية حيال مقولة: إن الإسلام بحاجة إلى «تحديث»، ولكن هناك عدد من الجماعات الإسلامية (بما في ذلك الجماعة النسوية الإسلامية المعروفة في النرويج، ومنظمة الشباب، ومنظمة الطلاب،

والمجلس الإسلامي) دعمت كلها الهدف العام لتأسيس برامج تعليمية للأئمة والقيادات الدينية الأخرى في النرويج.

وكانت أغلبية السياسيين الذين يؤكدون - على الدوام - ضرورةَ تثقيف الأئمة بما يتماشى مع «القيم النرويجية» مهتمين - بصورة أكبر - بحساسية الموضوع لدى القيادات الدينية تجاه التحديات التي تطرأ في الحياة اليومية أمام المسلمين النرويجيين (خصوصاً الشباب من الجنسين)، وقدرتهم على تقديم الحلول المبنية على المفاهيم العلمية الإسلامية، فضلاً عن «التقاليد الثقافية».

وفي عام ٢٠٠٧م[٢٩] أُقرّت مبادرتان للتعليم الإسلامي في جامعة أوسلو؛ إحداهما: تعليم إضافي للقيادات الدينية التي جاءت من أصول أجنبية في كلية العلوم الدينية، والأخرى تتمثل في مركز الدراسات الإسلامية غير الطائفية، الذي يمنح درجتي البكالوريوس والماجستير، ويغطي عدة مجالات تتعلق بالإسلام، كالأدب والقانون. وقد أُقرّت المبادرتان بالتعاون مع ممثلين عن المركز الإسلامي في النرويج.

وتبقى حالة الترقب ومعرفة هل كان الأئمة قادرين على كسب قدر من اعتراف الرأي العام من خلال تلك المؤسسات، وهل كانوا قادرين على المشاركة المهنية وتحمُّل المسؤوليات الملقاة على عواتقهم لرسم السياسات العامة.

كنيسة الدولة، والحرية العلمانية والدينية:

النرويج دولة اشتراكية ديمقراطية، ولها نظام كنسي مؤسساتي. وتاريخياً، كان هذا النظام الكنسي للدولة جزءاً لا يتجزأ من البناء الاشتراكي الديمقراطي؛ إذ إن كل فرد من أفراد المجتمع مشمول من ولادته حتى وفاته بطقوس الكنيسة التي أسستها الدولة. وهناك نحو ٨٣٪ من إجمالي السكان

هم أعضاء في كنيسة الدولة البروتستانتية اللوثرية. وأصبحت التعددية الدينية في تزايد وقبول مستمر منذ الستينيات من القرن الماضي.

وفي عام ١٩٦٤م أُقرت في الدستور الفقرة الخاصة بتأسيس المذهب الإنجيلي اللوثري بوصفه ديناً عاماً للدولة، وتم دعم تلك الفقرة بمشروع قانون ينص على أن جميع سكان البلاد لديهم الحق في ممارسة الدين بحرية، كما عُملت الترتيبات الخاصة، وتم تطويرها، تحت شعار «الإيمان وحياة المجتمعات»، وهو ما يعادل تعويض موازنة الكنيسة في النرويج التي لا تزال مدمجة بشكل أساسي مع ميزانيات البلدية والدولة (انظر ليرفيك ٢٠٠٤). وكل جماعة دينية في النرويج ملزمة بتقديم الدعم المالي لكل عضو فيها، وهو المبلغ نفسه الذي تتلقاه كنيسة الدولة من كل عضو من أعضائها.

إن الطريقة التي تتعامل بها الدولة مع هذا الوضع بأن تكون كنيسة الدولة هي القطب الديني كأنها - بطريقة ما - تنقل الأقليات الدينية إلى خانة «عضوية الأديان»[٣٠]. كما ينص نظام الدولة الكنسي على أن عدداً محدداً من سلطات الدولة يجب أن تنتمي إلى كنيسة الدولة اللوثرية، وأن تكون هناك مواد دينية مسيحية في المدارس العامة تقوم من خلالها بتقديم المساعدة للطلاب، وتربيتهم على «الأخلاق والتنشئة المسيحية»[٣١].

وقد واجه نظام الدولة الكنسي خلال السنوات الأخيرة تحديات متكررة ومراجعات متعددة. وكان مصدر تلك التحديات من أولئك الراغبين في المحافظة على حرية الكنيسة من قيود سلطة الدولة الأرضية، ومن أولئك الذين كانت وجهة نظرهم تقول بحتمية الحيادية، وضرورة أن تكون الدولة علمانية لضمان الحرية والمساواة بين المواطنين.

والمثير في الأمر أن الأطراف المعارضة من الطرفين قد عبرت عن

مخاوفها المتضادة؛ فقد كان فريق منها يخشى أن تكون الكنيسة أكثر محافظة وتشدّداً إذا أفلتت من زمام مراقبة الدولة، ويخشى الفريق الآخر من الأقليات الدينية أن يؤدي فصل الكنيسة عن الدولة إلى إضعاف الشرعية العامة للدين في البلاد.

وقد أوصت اللجنة المكلفة بالنظر في مسألة علاقة الدولة بالكنيسة مؤخراً بوجوب وضع حد لنظام الدولة الكنسي، وأن تكون هناك ترتيبات جديدة للكنيسة في النرويج بدلاً من تلك العلاقة، وتسمى «كنيسة الشعب القانونية»[٣٢].

وكان المجلس الإسلامي في النرويج مشاركاً فاعلاً في موضوع العلاقة بين الدولة والكنيسة. وفي الوقت الذي تتجه فيه المطالب لتأكيد ضرورةَ إنهاء نظام الدولة الكنسي الحالي، من أجل ضمان الحرية الدينية الكاملة لجميع المواطنين؛ فقد دعم المجلس الإسلامي توصيات اللجنة المكلفة بالنظر في علاقة الدولة بالكنيسة كحل مؤقت، على أساس أن الفصل التام قد يؤدي إلى مزيد من العداء الديني في المجتمع برمته، والمتمثل في الموقف العلماني (سلطان)[٣٣].

إن اهتمامات «علمانية» المجتمع النرويجي لا تقف عند حد الفصل العملي بين السياسات والدين، لكنها تشمل أنماطاً أبعد من السلوك والمعرفة والوعي والإدراك. ولا يزال الدين يُبنى - إلى حد كبير - على «الاهتمام الطائفي»، حتى ولو كان الأمر يتعلق بفهمه على أنه تصنيف تعددي، يشمل ديانات متعددة. وبناءً على تحليل السيدة بورتشغريفيك حول كفاح المسلمين لنيل حقوقهم في ممارسة شعائرهم الدينية (مثل ما يتعلق بأكل اللحوم الحلال، والنداء للصلاة؛ أي الأذان)[٣٤] (٢٠٠٢م: ٢-٢١، ترجمتي) فقد لاحظت أن الشكل الخاص الذي

تتخذه العلمانية في النرويج بوصفه إحدى خصائص المجتمع النرويجي العلماني قد يُرى بصورة أفضل على أنه خليط من التوجه المسيحي الوطني المشترك، الذي تدعمه الدولة والعلمانية التي لا تعكسها مؤسسات الدولة الروتينية[٣٥].

ويعبر عن تلك النظرة في السياسات الموثقة وغيرها، حيث يشار إلى المسيحية بأنها جزء من «طرائق العيش المشترك والعقيدة الموحّدة» للشعب النرويجي، حيث تتساوى المسيحية والقيم المدنية والهوية القومية (بورتشغريفيك ٢٠٠٦م بي).

أما ما يتعلق بكيفية التعامل مع قضايا - مثل اللحم الحلال والأذان والحجاب - فقد تم النظر فيها على المستوى القانوني، وتم طرحها للنقاش العام، ومن المدهش معرفة أن التعامل مع تلك القضايا لم يتم على أساس «الحرية الدينية»، ولكن على أساس القوانين المدنية النرويجية، مثلها مثل قضايا «الصحة» و«الأمن»، وعلى أساس تأثيرها في الوحدة الاجتماعية والثقافية (بورتشغريفيك ٢٠٠٢م بي: غريسغارد ٢٠٠٥م). ويمكن النظر إلى هذا الأمر على أنه نتيجة لما أشارت إليه بورتشغريفيك بأنه ضرب من «الكسل الجماعي»، و«تفريط»، و«غطرسة». أو بعبارة أخرى - وكما قال غريسغارد - إنها نتيجة للتعصب للعرق في إطار سياسات الوحدة النرويجية بصورة أعم، والطريقة التي تقول بتخصيص «الآخرين»، وتعميم أو عولمة «نحن».

وفي الوقت الذي أوجد فيه هذا الوضع الخاص معوقاتٍ أمام «حرية ممارسة الدين»، فقد حصل المسلمون مؤخراً على جميع احتياجاتهم في مناطق متعددة، بما في ذلك توفير اللحوم الحلال في الكثير من المطاعم والمستشفيات والمدارس ورياض الأطفال ومحلات المواد الغذائية، وكذلك حقهم في رفع الأذان للصلاة.

وفي أوسلو تدير مؤسسة أورتيهاجن، التي يترأسها تروند علي، وهو ممن اعتنقوا الإسلام على المذهب الشيعي، عدداً من رياض الأطفال، وكذلك المدرسة الإسلامية المجَّانية لما بعد المرحلة المتوسطة ونادياً للشباب، ومحطة تلفزة محلية. أما المدرسة الثانوية الإسلامية الوحيدة، والتي أسستها مؤسسة أورتيهاجن عام ٢٠٠١م، فقد أغلقت عام ٢٠٠٤م بسبب مخالفتها بعضاً من أنظمة المدارس الخاصة، ولكن ينظر حالياً في عدد من الطلبات لتأسيس مدارس إسلامية خاصة في أنحاء متفرقة من النرويج[٣٦].

ويوجد في أوسلو أيضاً أول بيت إسكندنافي لإقامة مناسبات العزاء للمسلمين، ووكالة متخصصة بأمور الدفن وإجراءات الجنائز للمسلمين في عدد من المدن النرويجية الأخرى (دوفينغ ٢٠٠٥م).

وأصبح الحجاب موضوعاً للنقاش العام. وفي الوقت الذي توجد فيه مقترحات تطالب بسن قانون يحظر ارتداء الحجاب، وهو قانون مشابه لما صدر في فرنسا، لم تلاقِ تلك المقترحات دعماً قوياً ضمن صفوف الساسة سوى من الحزب التقدمي. وقد سوّغ المحققون في شكاوى انتهاك قانون المساواة بين الجنسين بأن رفض ارتداء المرأة للحجاب في العمل؛ أنّه مخالف لقانون المساواة بين الرجل والمرأة.

بناء فكرة «المسلم الآخر»:

يمكن تحليل التصورات الاجتماعية المتعلقة بالمهاجرين إلى دولة النرويج المعاصرة بناءً على التقسيم المنطقي الاستطرادي لـ نحن «النرويجيون» وهم «المهاجرون»، الذي يمثل - بصورة أساسية - فهم الهوية والاختلاف (أندرسن ٢٠٠٥م: غريسغارد ٢٠٠٥م: غوليستاد ٢٠٠٢م: جاكوبسن ٢٠٠٢م).

ومع أن التعاطي العام مع موضوع الهجرة والوحدة يعتمد على مزيج معقد من القيم المتضاربة جزئياً، إلا أن الأفكار والتصورات يبدو وكأنها تتفاعل في إطار عمل عام منطقي يخلق أجواءً من الذات «نحن» و«الآخرين» كأقطاب مشتركة. إن مصطلح «المهاجر» تساوي «غير نرويجي»، وكذلك يساوي مصطلح «نرويجي» «غير المهاجر».

في العقد الأخير أصبح الإسلام يحتل وضعاً مهماً بصورة متزايدة ضمن الإطار العام لـ «نحن» و«هم». وعلى هذا الأساس يقول «أريكسن»: إنه ظهرت في النرويج - كما في غيرها من بلدان الغرب - «صورة العدو» التعميمية للإسلام، والتي تقول بوجود هوّة ثقافية ضخمة لا يمكن ردمها بين «المسلمين» و«الغرب» (أريكسن ١٩٩٥، ٢٠٠١م). وتعكس تلك التطورات، التي زادت حدتها في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، تطورات ما بعد الحرب العالمية الثانية في السياسات العالمية، والتي تم عزل الإسلام من خلالها واعتباره «عدواً» للحضارة الغربية، وهو في الوقت ذاته عدو خارجي (في العالم الإسلامي) وداخلي (متمثل في المهاجرين المسلمين).

إن تأسيس فكرة المسلمين بوصفهم «آخرين» تأخذ أشكالاً متعددة؛ ففي بعض التعبيرات الأصولية ذات الطابع العنصري يتم تقديم المهاجرين وطالبي اللجوء السياسي على أنهم «رواد» جيش الاحتلال المسلم. وطبقاً لتلك النظرية، فإن ما يسمى «باللاجئين» ينطبق على أولئك الذين جاؤوا لتأسيس «نقطة الانطلاق» للإسلام في النرويج. وهذا جزء من القرصنة الإسلامية الشريرة لتأسيس حكم إسلامي عالمي (بجورغو ١٩٩٧م: ٦٠). وبالرغم من وجود اختلاف مهم عن السياق اليميني المتطرف، هناك سياقات أخرى أكثر قبولاً

تساهم أيضاً في تأسيس فكرة «الشيء الآخر المختلف»(٣٧). ويستشهد الحزب التقدمي كثيراً بمقولة أن الإسلام والمسلمين يمثلون خطراً على المجتمع النرويجي، وعلى «القيم الوطنية» المستقاة من المسيحية، والتقاليد الغربية، في خطاباتهم السياسية(٣٨).

وظهرت في السنوات الأخيرة لهجة أكثر علانيةً، تتحد فيها نظرة الحزب التقدمي وما يشير إليه «ليرفيك» (٢٠٠٦بي) فيما يتعلق بـ«اليمين المسيحي الجديد في النرويج»، وفي معرض انتقادهم للإسلام وللخطر الإسلامي. كما أن ظهور فضاءاتٍ جديدة للمدونات عبر الشبكة العنكبوتية، التي تركز - إلى حد كبير - في العلاقة المفترضة غير الجيدة بين «الإسلام» و«الغرب»، قد ساهمت أيضاً باتجاه تكوين فكرة عن المسلمين، وعن الإسلام والإسلاميين بأنهم يمثلون مشكلة وخطراً على المجتمع النرويجي.

وقد أشار عدد من الكتاب إلى الطريقة التي يبدو من خلالها أن وسائل الإعلام قد عمدت إلى تشويه صورة الإسلام والمسلمين؛ وذلك بتقديم صورة الإسلام على أنه دين أُحادي وجامد، وتقديم المسلمين على أنهم متجانسون كما يظهر بصورة أساسية في التحقيقات الصحفية حول الإرهاب، والحرب، والصراع، والتفرقة العنصرية بين الجنسين، والعنف (أندرسون ٢٠٠٥م: ديسو ٢٠٠٣م: ليندستاد وفجيلستاد ١٩٩٧م: نايبس ٢٠٠٣م: سلطان ٢٠٠٦م).

وقد ساهمت وسائل الإعلام - على وجه الخصوص - في إثارة قضايا الزواج بالإكراه، وختان البنات، ومرتبة المرأة في الإسلام في «ثقافة المسلمين». ويتداخل الحديث عن الإسلام «كعدو» في خطاب الجناح اليميني الشعبي واليمين المسيحي الجديد مع الموقف الانتقادي المتزايد تجاه الإسلام والثقافة

الإسلامية مع موقف اليسار السياسي والعلماني، وكذلك مع الناشطين في الحركات النسائية وحقوق الإنسان.

هنا يتبلور الموقف الانتقادي للإسلام حول القناعة بالحاجة إلى الدفاع عن القيم العلمانية، والمساواة بين الجنسين، وحقوق الإنسان العالمية، ونقد التعددية والنسبية الثقافية. وقد أخذت تلك السياقات النقدية للإسلام مساحتها بوصفها شكلاً من أشكال تتابع الأحداث والقضايا(٣٩). وكان مصدر تلك الأحداث من الداخل ومن الخارج على حد سواء، وهو ما ساهم في بناء الهوية، وتحديد أوجه الاختلاف في المشهد النرويجي المعاصر.

الخاتمة

تقول نورا ألبيرغ في دراستها التي أجرتها عام ١٩٩٠م عن المسلمين الباكستانيين في النرويج بأن الطريقة التي تعامَل بها المسلمون الباكستانيون مع التحديات الجدْيدة في النرويج كانت متأثرة بصورة كبيرة بالتوجهات والإستراتيجيات الدينية التي اكتسبوها في بلادهم الأصلية.

وقد عوّلت الدراسات الأخرى - والدراسات الحديثة بشكل أكبر - على أهمية فهم الإستراتيجيات الدينية، وعلاقتها بالمشهد النرويجي، وبالظروف الخاصة، ومدى إمكانية تقديم نموذج جديد للهوية الإسلامية وممارساتها، وتنظيم الحياة الدينية.

وسوف تكون تلك المفاهيم - دون شك - مفيدة في عملية الدمج، واكتشاف الآليات المعقدة، وتحديد التوجهات الدينية للمسلمين في النرويج. ويمكن تحديد مكانة الإسلام في النرويج من خلال معرفة التعددية الدينية والهجرات الاجتماعية، التي من خلالها يستطيع الناس أن يتكيفوا مع الحياة العامة، وأن يحددوا هوياتهم وممارساتهم الدينية (انظر جاكوبسن ٢٠٠٦).

وفي هذا الخصوص يجب أيضاً معرفة البعد الذي يتعدى الحدود القومية بشكل تام، ليس على مستوى العلاقة بين البلد الأم القديم والبلد الجديد فحسب، ولكن على مستوى التركيبة الاجتماعية، والثقافية، والدينية المعقدة، وتدفق الناس، والبضائع، والأفكار عبر الحدود القومية.

وهناك أطروحات تقول: إننا سنرى المزيد من التطورات «للإسلام النرويجي»، وأن تديُّن «الجيل الجديد» سيدفع بعجلة تلك التطورات. ولن تكون

تلك الأطروحات مقبولة الآن إلا إذا كانت تعترف بأن «الإسلام» و«النرويج» يُفهمان على أنهما متغايران في العناصر والخواص، وأنهما يتميزان بفاعلية وتغيير مستمر. وهو ما يتأثر بقوة بالعلاقة مع النفوذ والسلطة كعاملين مختلفين ضمن مجموعة من الظروف البنيوية والهيكلية الخاصة التي تحدد مستقبل الإسلام في النرويج، وماذا يجب أن يكون عليه.

الحواشي

١- الطريقة الشائعة أكثر لتقدير عدد المسلمين في النرويج هي مراجعة إحصائيات الهجرة فيما يتعلق بنسبة المسلمين في بلد ما يُهاجر إليه. وبينما تشير تقديرات فوجت (٢٠٠٥م) إلى أن عدد المسلمين يبلغ ١٢٠,٠٠٠ نسمة، تشير تقديرات أوبسال (٢٠٠٥م) إلى أن عددهم ١٥٠,٠٠٠ نسمة. والإحصائيات المتعلقة بالأقليات الدينية والمهاجرين هي محل خلاف بشكل عام؛ إذ إنها تمثل الأساس للجدل السياسي التنافسي. وفيما يتعلق بـ«تعداد المسلمين» لا تقدم الإحصائيات أية معلومات عن عدد أولئك الذين يعدُّون أنفسهم مسلمين، والطرائق المتعددة التي تجعل من الشخص مسلماً ضمن الهويات المشمولة.

٢- انظر على سبيل المثال: ألوال (١٩٩٨م)، ليفيو (١٩٩٠م)، نيلسين (١٩٩٢، ١٩٩٩م).

٣- الإحصائية التي قدمتها كاري فوجت في صحيفة افتنبوستن (آفتن)، ٩ نوفمبر ٢٠٠٦م. انظر كذلك: فوجت (٢٠٠٥م).

٤- من بين أولئك المصنَّفين أنهم مهاجرون غير غربيين في الإحصائيات الوطنية، بما في ذلك الأبناء، ٤٣٪ يعيشون في أوسلو، حيث تضم أسلو ١١٪ من مجموع سكان النرويج (ميلفي إيتال ٢٠٠٣م). لذلك هم يمثلون نحو ١٨٪ من سكان المدينة. وبالنسبة إلى بعض الجماعات، فتركُّزهم في أوسلو أكبر أيضاً، مثلما هو الحال بالنسبة إلى السكان الباكستانيين، الذين يعيش ٨٠٪ منهم في أوسلو.

٥- في الأصل، أقام المهاجرون بالقرب من مناطق الطبقة العاملة التقليدية في الجزء الشرقي الداخلي من المدينة، ولكن، مع موجة الانتقالات الحالية في تلك المناطق - هناك رغبة لدى المهاجرين الذين قد يرغبون أيضاً في شراء أملاك خاصة لهم كي يتوسعوا أكثر، وللانتقال إلى الضواحي الشرقية، حيث تكون الأسعار - بصورة عامة - أرخص (بلوم ٢٠٠٢م، ميلفي إيتال ٢٠٠٣).

٦- انظر على سبيل المثال: ليرفيك (١٩٩٠، ١٩٩٣، ١٩٩٦، ٢٠٠٢م إي، ٢٠٠٢م بي)، وليرفيك وإيدزفاق (١٩٩٣م)، وأوبسال (١٩٩٤م)، وأوبسال وباكي (١٩٩٤م)، وأوبسال وسكوجي (١٩٩٦م)، ورايان وإدهامر (١٩٩٥م).

٧- انظر على سبيل المثال: آسك إيتال. (١٩٨٦م)، وغرونهوغ (١٩٧٩، ٢٠٠١م)، وبريور (٢٠٠٤م)، وتيسلي (١٩٧٥، ١٩٧٨م).

٨- انظر على سبيل المثال: ألبيرغ (١٩٩٠م)، وبريدال (١٩٩٨م)، ودوفينغ (٢٠٠٥م)، وجاكوبسن (٢٠٠٦م)، وكايد (١٩٩٩م)، وكروسوي (١٩٩٩م)، ولارسن (١٩٩٥م)، وليرفك (٢٠٠٢م اي، ٢٠٠٢بي)، وناغويب (٢٠٠١م)، وناتفيغ وماركوسن (٢٠٠٥م)، وبريدلي (٢٠٠٤م)، وفوغت (١٩٩٥، ٢٠٠٠م)، وأوستبيرغ (٢٠٠١م) وإيرست (٢٠٠٦م).

٩- للحصول على الروابط ذات العلاقة بالنقاشات عبر وسائل الإعلام حول هذا الموضوع. انظر: http://folk.uio.no./Islamforsk.htm.

١٠- لم يكن تأسيس المساجد ببساطة انعكاساً لوجود «الجاليات» على أي حال. وكان لتأسيسها أثر في إيجاد جدل وصراع مستمرين، وأحدث كذلك انقساماً على مستوى الخلافات المذهبية، وعلى مستوى الخلافات الشخصية فيما يتعلق ببعض الأمور؛ كالقيادة على سبيل المثال. ومع أن

الأشخاص الذين يأتون من بلد واحد يفترض أن ينظموا مناشطهم الدينية معاً، حيث يكون للغة المشتركة في هذا أثر مهم، إلا أن هناك بعض الاستثناءات. وقد ظل المركز الثقافي الإسلامي، الذي أسسته جماعة متجانسة من الباكستانيين - هي الجماعة الإسلامية - في أوائل السبعينيات، مكاناً لاجتماع كل المسلمين، بغض النظر عن جنسياتهم ومذاهبهم في السنوات الأولى من تأسيسه، انظر فوجت (٢٠٠٠م).

وعلى أي حال، فقد أدت الاختلافات الأيديولوجية إلى الانقسام بين البرلويين والديوبانديين، حيث ازداد عدد الأعضاء، وأدى ذلك إلى تعقيدات داخلية على مستوى التعاون. وقد بقي المسلمون من جنسيات وعقائد أخرى في المركز الإسلامي بصورة طيبة حتى الثمانينيات.

١١- ازداد عدد العضويات في المساجد المسجلة، وعدد المنظمات الإسلامية بشكل كبير منذ الثمانينات وما بعدها، من نحو ١٠٪ من المنحدرين من عائلات مسلمة عام ١٩٨٠م إلى ٥٠٪ عام ١٩٩٠م، ونحو ٧٠٪ في عام ٢٠٠٢م. وفي عام ٢٠٠٦م انخفضت النسبة لتصل إلى ما بين ٥٠٪ و٦٠٪. انظر: ليرفيك (٢٠٠٦م إي). إضافة إلى ذلك هناك عدة منظمات إسلامية غير مسجلة.

١٢- طبقاً لدوفينغ (٢٠٠٤م)، فقد جاء التبليغيون من السويد إلى النرويج خلال السبعينيات، وجذبوا أولئك الذين هم من أصول باكستانية ومغربية على وجه الخصوص.

١٣- طبقاً لفوجت (٢٠٠٥م) هناك مجموعة معتبرة من الناس انضمت لمثل تلك المنظمات؛ كالجبهة الإسلامية للإنقاذ، وحزب التحرير، وحزب الله. بالإضافة إلى ذلك هناك حضور للإسلاميين الأصوليين في المشهد

الإسلامي في النرويج، أسسه قائد الحركة الإسلامية الأصولية «أنصار الإسلام» في كردستان العراق. وبينما لم يعد هناك أي وجود للمنظمة، إذ أثار وجود «الملا كريكار» موجة من الجدل في أوساط الرأي العام النرويجي حول وجود الإسلاميين الأصوليين في النرويج، وفرض تحديات كبيرة للسلطات النرويجية وللنظام القانوني.

١٤- طبقاً لفوجتْ (٢٠٠٠م)، فقد وحدت المساجد الباكستانية بشكل أساسي.

١٥- في عام ١٩٨٩م تم تأسيس فرع للجمعية السويدية للمعلومات الإسلامية في أوسلو. وفي عام ١٩٩٣م أصبحت مستقلة. وكان يديرها - حتى عام ١٩٩٨م - النرويجيون الذين اعتنقوا الإسلام، لكن الشباب المسلم ممن يسمون بالجيل الثاني بدؤوا تدريجياً في تسلم زمام الأمور وبشكل أكثر فاعلية. وقد تأسست الجمعية السويدية للمعلومات الإسلامية من قِبَلِ الرابطة الإسلامية التي لديها علاقات قوية مع فرع الرابطة السويدية من خلال المؤتمرات السنوية التي تعقد في أستوكهولم. ونشرت الجمعية مواد إسلامية باللغة النرويجية استجابةً للمطالب المتزايدة بتوفير معلومات عامة ومحاضرات عن الإسلام. كما قامت الرابطة الإسلامية، وكذلك المركز الثقافي الإسلامي، بتوزيع وترجمة كتب نشرها الاتحاد الإسلامي لمنظمات الطلبة التي كان لها تأثير واسع في التطورات الدينية والسياسية في المسلمين في أوربا، طبقاً لما ذكره رولد (٢٠٠١م)، إذ يلحظ ذلك من خلال نشر مؤلفات الكُتَّاب الإسلاميين؛ مثل يوسف القرضاوي، وحسن البنا، ومحمد الغزالي، وأبي الأعلى المودودي.

١٦- الاتفاق على التقويم الهجري، وهو أحد الأسس المعمول بها لتوحيد المسلمين لتحديد بداية الشهر القمري، ومن ثم تحديد الأعياد الإسلامية،

كعيد الفطر وعيد الأضحى. وتتبع أهمية الاتفاق على التقويم الهجري كأحد عوامل الوحدة ضمن صفوف الجالية الإسلامية في النرويج، حيث إن الاختلاف في مواعيد الاحتفال بالأعياد الإسلامية - على وجه الخصوص - قد يؤدي إلى الانقسام في الصفوف الوطنية، وشق الصفوف السياسية الدينية.

١٧- على سبيل المثال:

- www.muslimsenterfuruset.no. www.alnoor.no www.moske-sandnes.tk

- www.minhaj.no/minhaj www.islamic.no

١٨- يلحظ: المركز الثقافي الإسلامي، والأحمدية، وإدارة منهاج الإسلام، وجمعية المعلومات الإسلامية، وجمعية الطلبة المسلمين.

١٩- نشر تروند علي لينستاد - الذي اعتنق المذهب الشيعي - كتاب «المسلم» من عام ١٩٨٧-١٩٩٢م. ونشرت جمعية الشباب المسلم في النرويج «إكسبلور» «اكتشف»، الذي سمي «الشباب المسلم» من عام ١٩٩٩م، ونشرت جمعية الطلبة المسلمين «تانكيفيكندي» الذي سمي «السلام» منذ ١٩٩٧م.

٢٠- هذا تعبير مستخدم في منشور (NMU). ومن وجهة النظر الأنثروبولوجية، فإن مثل تلك الطريقة لاستخدام الثقافة بطبيعة الحال تمثل إشكالية كبرى، لكن الناس يستفيدون من مثل تلك التصنيفات العامة للاختلاف للتعريف بأنفسهم بصورة مقبولة، وفي الوقت ذاته يتجاوزون ويخالفون ويعيدون تشكيلها في الحياة الاجتماعية.

٢١- انظر: /http://org.ntnu..no/mast (متاح ٢٥ فبراير عام ٢٠٠٩م).

٢٢- انظر: فوجت (٢٠٠٠م) لمعرفة التطورات ضمن المساجد والمنظمات المختلفة.

٢٣- في عام ٢٠٠٠م، استقال رئيس المجلس الإسلامي في النرويج آنذاك، بعد فضيحة تتعلق ببرنامج تلفازي حول موقف الأئمة النرويجيين حيال ختان البنات. وطبقاً لما ذكره رولد (٢٠٠٥م)، كان اختيار لينا لارسن لهذا المنصب يتعلق بحاجة المجلس لوضع نفسه في موقع مضاد للبنية الأبوية التسلطية والسير باتجاه المساواة بين الجنسين في أعقاب الفضيحة.

٢٤- قد يكون المثال على ذلك التفرقة العنصرية ضد المرأة التي ترتدي الحجاب في سوق العمل. انظر غوش ومن معه من الكتاب (٢٠٠١م).

٢٥- مجرد تسمية بعض الأمثلة التي تدعم تلك الحجة: في شهر يناير عام ٢٠٠٧م، شارك رئيس الوزراء من حزب العمل في الافتتاح الرسمي لمركز مساعدة الأعمال المنزلية الذي أنشأه الهلال الأحمر، بالتعاون مع أكبر مسجد في النرويج. وفي شهر مارس أكد الوزير المسؤول عن الطفولة وشؤون المساواة الحاجةَ إلى المناقشات المبنية على أسس دينية ضد ختان البنات، وشجع الأئمة، والمساجد، ومعلمي الدين، وقادة الجماعات الدينية للمساعدة على وضع نهاية لتشويه الأعضاء التناسلية باسم الدين.

٢٦- من المثير للاهتمام هنا ملاحظة أن مجموعات الحوار التي أسست، والذي كان للمجلس الإسلامي فيها حضور مستمر كانت مهتمة، بصورة أساسية، بالقضايا السياسية الدينية والاجتماعية أكثر من اهتمامها بالمسائل المتعلقة بالشؤون الدينية والإيمانية، انظر ليرفيك (٢٠٠٣م إي).

٢٧- منذ عام ١٩٩٣م كان يطلب من الأئمة المتقدمين بطلب تصريح للإقامة أن يكونوا (مختصين بالفقه الإسلامي). وقد تمنح الحكومة إقامة دائمة بناءً على الشهادات العلمية الرسمية الموثقة، والخبرة. انظر فوجت ٢٠٠٥م. وكان من بين مقترحات الوزير للحد من تأثير الأئمة الأجانب فرض المزيد من القيود على سياسات الهجرة المعمول بها.

٢٨- نشرت العناوين الرئيسة عبر وسائل الإعلام، أمام الرأي العام النرويجي، حول قضايا الفضائح ضد جميع الأئمة الذين عُدُّوا مسؤولين عنها تحت عناوين؛ من قبيل «مدينة هارلم غاضبة من الأئمة»، و«التحقيق مع أئمة»، و«الأئمة المتهمون يريدون رعاية صحية»، و«لماذا الأئمة يكذبون»؟

٢٩- في سبتمبر عام ٢٠٠٥م، دشنت الحكومة النرويجية برنامج تدريب اختيارياً للقادة الدينيين المسلمين في النرويج، بالتعاون مع مؤسسة ريجين للاستشارات الدينية المتعددة بالمملكة المتحدة. وكان البرنامج يهدف إلى «رفع مستوى الوعي والتدريب للقيادات الدينية المسلمة، بهدف تمكينهم من القيام بأدوارهم كمستشارين وموجهين بطريقة ممتازة في المجتمع النرويجي». وزارة الحكم المحلي والتطوير الإقليمي، تصريح صحفي رقم ٢٠٠٥/٢١٥ (٢٣ سبتمبر ٢٠٠٥م). انظر كذلك بيرت (٢٠٠٦م).

٣٠- تنظيم الإسلام «كدين عضو» ساهم في زيادة عدد المساجد والمنظمات المسجلة، وإعطائها هيكلية بيروقراطية. وقد وجهت تلك المؤسسات كجمعيات دينية تتلقى الدعم من الدولة لأداء مهمات محددة، مثل تسجيل العضوية، وكتابة الطلبات والتقارير السنوية (فوجت ٢٠٠٠م). كما منحت الدولة كذلك حقوقاً معينة للمساجد كما هو الحال مع كنائس الدولة؛ مثل إقامة مناسبات الزواج والجنائز.

٣١- إلى أن تم تقديم موضوع جديد للتعليم الديني (كي آر إل) عام ١٩٩٧م، كان بالإمكان إعفاء الطلبة من خارج الكنيسة النرويجية من التعليم المسيحي في المدارس. وقد صمم برنامج (كي آر إل) كمسعى لتطوير المواد الموضوعية والحيادية، الإلزامية المشتركة في علوم الدين والأخلاق، وقد لاقت دعماً واسعاً من قبل ممثلي المدارس والسياسيين، وممثلي الأقليات

الدينية وشؤون الحياة العامة. وكانت النتائج مختلفة على أي حال. وكان بعضهم يرى أن هذا البرنامج من قبيل انتهاك الحريات الدينية. وكان هناك استثناء جزئي في هذا البرنامج، وكان محل تساؤل حقيقي في قضية رفعها المجلس الإسلامي في النرويج إلى المحكمة، وجمعية الحقوق الإنسانية النرويجية ضد الدولة. وقد خسر المجلس الإسلامي وجمعية حقوق الإنسان تلك القضية أمام القضاء النرويجي، ولكن قراراً لاحقاً للأمم المتحدة أوصى إما بوجوب تغيير برنامج (كي آر إل) هذا، وإما بإعطاء الأقليات كامل الحق لاستثنائها منه. انظر على سبيل المثال: غولبيك (٢٠٠٠م)، وبورتشغريفيك (٢٠٠٢م إي) لمزيد من النقاش حول برنامج (كي آر إل) وجلسات الاستماع في المحكمة.

٣٢- في هذا النموذج، ستصبح كنيسة النرويج جهة قضائية مستقلة، ولن تعود خاضعة للدولة، لكنها ستحتفظ بارتباط خاص بالدولة مقارنة مع الجهات الدينية ومؤسسات الحياة العامة الأخرى، من خلال قانون كنسي منفصل مُعتمدٍ في الدستور.

٣٣- الجالية الإسلامية في النرويج. هورينغسافار. إن أو يو ٢٠٠٦م: ٢ ستاتن أوغ دين نورس كيرك.

٣٤- ثار النقاش حول الأذان بعدما تقدمت الهيئة الإسلامية العالمية - وكانت هي المسؤولة في ذلك الحين عن بناء المساجد في أوسلو - بطلب لرفع الأذان لصلوات يوم الجمعة. وقد منح مجلس المدينة الإذن شريطة ألا يخل بالأنظمة الصحية، وإحداث ضوضاء في المدينة (٦٠ وحدة قياس صوتي). غريسغارد (٢٠٠٥م) يشير إلى المعاملة السياسية لمثل تلك القضايا - من قبيل الأذان، واللحوم الحلال، والحجاب - في سياق القانون الوطني

المتعلقة بـ«الصحة والأمن» فضلاً عن كونها مسائل تتعلق «بالحريات الدينية»، وكأمثلة على (أخطاء التصنيف)، وتوظيف التصنيفات الخاطئة في التوصيف والتعصب للعرق. وبعد قرار المفوض الإقليمي في أوسلو وأكيرشس عام ٢٠٠٣م، سمح للمساجد برفع الأذان.

٣٥- من نتائج ذلك: شكل المسلمون النرويجيون تحالفات مختلفة مع ممثلين من ديانات أخرى، وممثلين عن جمعية إنسانية علمانية.

٣٦- انظر بيرغلند (٢٠٠٤م) لمناقشة الخلافات المتعلقة بالمدارس الحرة للمسلمين في البلدان الإسكندنافية، وتوستاد (٢٠٠٦م) لمناقشة الجدل السياسي حول المدارس الحرة في النرويج بمنظور تاريخي.

٣٧- خلال مناقشة تلفازية في نوفمبر عام ٢٠٠٤م، كانت ردود ٩٧٪ من المتصلين، البالغ عددهم نحو ٥٠,٠٠٠، إيجابية على القضية المطروحة للنقاش: «هل يمثل المسلمون تهديداً للقيم الغربية»؟ وكانت الستارة الخلفية لمسرح النقاش هي مقتل منتج الفيلم الهولندي ثيو فان غوخ، في الثاني من شهر نوفمبر من العام نفسه، ومع أن التصويت في مثل تلك البرامج التلفازية لا يمثل - من الناحية الإحصائية على الإطلاق - الشعب كلّه، إلا أنها توضح وتساهم في عمل إيجاد تصنيف واسع النطاق لبناء مفهوم «نحن» مقابل «الآخرين» في السياق العام المعاصر. وفي السنوات القليلة الماضية كان هناك تركيز متزايد في عدد المسلمين في النرويج، وكان لدى فئة من المناقشين والساسة «مخاوف» من أن يكون «عدد المسلمين» يفوق «النرويجيين». وفي هذا المشهد يصبح الشعور العام الوطني مسيّساً بشكل تصاعدي.

٣٨- أحد الأمثلة هي الخطبة السيئة السمعة التي ألقاها رئيس الحزب التقدمي في اجتماع للحركة المسيحية الفاتنة «ليفندي أورد» عام ٢٠٠٤م، حيث قدم نفسه على أنه «صديق لإسرائيل»، وانتقد النبي محمداً والإسلام بكلمات قاسية. وكانت اتهامات هاجن، التي عبر عنها «بالخطر الإسلامي»، متفقة مع ادعاءات رئيس الحزب التقدمي، ومع ممثل هذا الحزب في مجلس مدينة كريستينساد في مقابلة أجريت معه في داغبلاديت (١٨ يوليو عام ٢٠٠٤م) حيث قارنوا الإسلام بالأيديولوجية النازية، وطالبوا بأن يعدَّ هذا الدين غير قانوني.

٣٩- الكثير من القضايا التي هيمنت على النقاشات العامة حول الإسلام والمسلمين في النرويج أخذت تسميتها من أسماء النساء اللاتي كانت تدور حولهن تلك القضايا، وعلى سبيل المثال: قضية نادية «الزواج بالإكراه»، وقضية قادرة «الختان»، وقضية فاطمة «قتل - الشرف». بالإضافة إلى ذلك هناك الانتقادات العالمية لبعض الأحداث؛ مثل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ومقتل ثيو فان غوخ في هولندا، وما أثير حول الرسوم الكرتونية.

References المراجع

Aarset, M.F. *Å skape nye handlingsrom – konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet*. Oslo: Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo, 2006.

Abu-Lughod, L. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others". *American Anthropologist* 104 (2002): 783–90.

Ahlberg, N. *New Challenges, Old Strategies: Themes of Variation and Conflict among Pakistani Muslims in Norway*. Helsinki: Finnish Anthropological Society, 1990.

Alwall, J. *Muslim Rights and Plights: The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden*. Lund: Lund University Press, 1998.

Alyasan, S.F. *Adapting Religion to Modern Times. A Study of Religion and Identity among Iranian Immigrants in Norway*. IMER Norway/Bergen Report 27/00, Bergen, 2000.

Andersson, M. *Urban Multi-Culture in Norway: Identity Formation among Immigrant Youth*. New York: Edwin Mellen Press, 2005.

Ask, K., R. Granhaug and S.C. Knudsen. *Health and International Life-Courses: Labour Migrants and Refugees in Northern Europe*. Bergen: The migration project studies. Department of Social Anthropology, University of Bergen, 1986.

"Avslørt imam vil innføre helsekontroll". *Aftenposten*, 6 October 2000.

Berglund, J. "Muslimska friskolor, ett kontroversiellt fenomen i Norden". *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 13 (2004): 30–51.

Birt, J. "Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain Post-9/11". *The Muslim World* 96 (2006): 687–705.

Bjørgo, T. "'The Invaders', 'the Traitors' and 'the Resistance Movement': The Extreme Right's Conceptualisation of Opponents and Self in Scandinavia". In *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, eds T. Modood and P. Werbner, 54–72. London: Zed Books, 1987.

Blom, S. *Innvandrernes bosettingsmønster i Oslo*. Oslo: Statistics Norway, 2002.

Bonnefoy, L. "Public institutions and Islam. A New Stigmatization?". *ISIM Newsletter* 13 (2003): 22–3.

Borchgrevink, T. "Makten eller æren. Kristendom og felleskultur i det flerreligiøse Norge". In *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*, eds G. Brochmann, J. Rogstad and T. Borchgrevink, 108–45. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2002a.

Borchgrevink, T. "Noen religionsmøter på norsk – og et forsøk på å ikke holde hånden for det ene øyet". In *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997–2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*, 108–45. Oslo: Norges Forskningsråd, 2002b.

Bredal, A. *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Oslo: Kompetansesenter for likestilling, 1998.

Dessau, N. "Nå skal ingen motsi oss". *Samtiden* 2 (2003): 28–38.

Døving, A. "Islam i Norge". *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 13 (2004): 60–78.

Døving, A. *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*. Oslo: Unipub, 2005.

Elgvin, J. *Koranskolens folk: En kvalitativ studie av en tyrkiskdominert islamsk menighet i Oslo*. Oslo: Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo, 2007.

Eriksen, T.H. *Det nye fiendebildet*. Oslo: Cappelen, 1995.

Eriksen, T.H. *Bak fiendebildet: Islam og verden etter 11. september*. Oslo: Cappelen, 2001.

Fangen, K. *Tvangsekteskap. Evaluering av mottiltakene*. Oslo: FAFO-rapport 373, 2002.

Ghosh, E., A. Flesland and M. Ramin-Osmundsen. *Når noen er likere enn andre. En undersøkelse om bruk av religiøst hodeplagg på arbeidsplassen*. Rep. Senter mot etnisk diskriminering, Oslo, 2001.

Gressgård, R.E. and C.M. Jacobsen. "Questions of Gender in a Multicultural Society". *NORA* 11 (2003): 69–77.

Gressgård, R.E. *Fra identitet til forskjell.* Oslo: Scandinavian Academic Press, 2005.

Grønhaug, R. *Migrasjon, utvikling og minoriteter: vandringen fra Asia og Middelhavsområdet til Nord-Europa og Norge i 1950–70 årene.* Bergen: Universitetsforlaget, 1979.

Grønhaug, R. "Fremmedarbeider i Norge". In *Norsk tro og tanke, 1940–2000*, ed. J.-E.E. Hansen, 905–15. Oslo: Tano Aschehoug, 2001.

Gullbekk, E. *Med identitet på timeplanen: læreres arbeid med grunnskolefaget Kristendomskunnskap med religions- og livsynsorientering.* Bergen: Hovedoppgave i sosiologi, Universitetet i Bergen, 2000.

Gullestad, M. *Det norske sett med nye øyne: Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt.* Oslo: Universitetsforlaget, 2002.

"Harlem raser over imamene". *Aftenposten*, 5 October 2000.

Hirschkind, C. and S. Mahmood "Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency". *Anthropological Quarterly* 75 (2002): 339–54.

"Hvorfor lyver imamene?". Retrieved from www2.tv2.no/riketstilstand.

"Imamer skal etterforskes". *Aftenposten*, 5 October 2000.

Irgan, T. "Islam som organiserende prinsipp blant pakistanere i Oslo". In *Islamer i Norge*, eds H.I. Markussen and R.J. Natvig, 47–63. Uppsala: Universitetstryckeriet, 2005.

"Islamsk råd i Norge". *Høringssvar* (NOU 2006: 2) *Staten og Den norske kirke.* Retrieved from www.irn.no.

Jacobsen, C.M. *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge.* Oslo: Unipax, 2002.

Jacobsen, C.M. "Negotiating Gender: Discourse and Practice among Young Muslims in Norway". *TKRS, Tidsskrift for kirke religion og samfunn (Nordic Journal of Religion and Society)* 17 (2004): 29–46.

Jacobsen, C.M. "Muslim GenDerations. Questions of Identity in the "Return to Islam". In *Youth, Otherness and the Plural City: Modes of Belonging and Social Life*, ed. M. Andersson, Y. Lithman and O. Sernhede, 53–74 Stockholm: Daidalos, 2005a.

Jacobsen, C.M. "Religiosity of Young Muslims in Norway: The Quest for Authenticity". In *European Muslims and the Secular State*, eds J. Cesari and S. McLoughlin, 155–69. London: Ashgate, 2005b.

Jacobsen, C.M. *Staying on the Straight Path: Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway.* Bergen: University of Bergen, 2006.

Kamalkhani, Z. *Iranian Immigrants and Refugees in Norway.* Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, 1988.

Kayed, C. *Rett, religion og byråkrati: en studie av skilsmisse blant muslimer i Norge.* Oslo: Universitetet, 1999.

Krossøy, B. *Å velge islam: samtaler og samvær med ti nordafrikanske muslimske kvinner i Norge.* Bergen: Forlaget Migrasjonslitteratur, 1999.

Larsen, L. *"Velkommen til en stor familie": Islam og konversjon i norsk kontekst.* Oslo: Hovedoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo, 1995.

Leirvik, O. *Møte med islam.* Oslo: Pax forlag, 1990.

Leirvik, O. "Abrahams barn. Møte mellom kristne og muslimar i Norge". *Syn og Segn* (1993): 305–15.

Leirvik, O. *Religionsdialog på norsk.* Oslo: Pax, 1996.

Leirvik, O. *Islamsk etikk: ei idéhistorie.* Oslo: Universitetsforlaget, 2002a.

Leirvik, O. *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-damir, Human Conscience*

and Christian-Muslim Relations. Oslo: Det teologiske fakultet Universitetet i Oslo, Unipub VIII, 2002b.

Leirvik, O. "Islam and Christian-Muslim Relations in Norway: Popular Realities, Political and Religious Responses, Interfaith Cooperation". *Islamochristiana* 29 (2003a): 121–40.

Leirvik, O. *Sufismen – i islamsk og dialogisk perspektiv*. Fagutviklingskurs i KRL. Gran, 2003b.

Leirvik, O. "Christian-Muslim Relations in a State Church Situation: Politics of Religion and Interfaith Dialogue". In *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*, ed. J. Malik, 101–14. Münster: LIT Verlag, 2004.

Leirvik, O. *Islam i Norge. Oversikt med bibliografi*. Retrieved from http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html, 2006a.

Leirvik, O. "Kva var karikatursaka eit bilete på?". *Kirke og kultur* 2 (2006b): 147–59.

Leirvik O. and I. Eidsvåg (eds). *Fellesskapsetikk i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Universitetsforlaget, 1993.

Leveau, R. "The Islamic Presence in France". In *The New Islamic Presence in Western Europe*, eds T. Gerholm and Y.G. Lithman, 107–22. London: Mansell, 1990.

Lindstad, M. and Ø. Fjeldstad. *Innvandrere, fremmedfrykt og norske medier: en undersøkelse av utvalgte mediers dekning av saker knyttet til innvandrere og flyktninger: fremmedfrykt og rasisme*. Nesoddtangen: Norsk journalistlag, Utlendingsdirektoratet, Prosjekt innvandrere og medier, 1997.

Melve, J., I. Dahlstedt and F. Mikkelsen. *Indvandrerorganisationer i Norden*. København: Nordisk ministerråd, 2003.

Naguib, S.-A. *Mosques in Norway: The Creation and Iconography of Sacred Space*. Oslo: Novus forlag, 2001.

Naguib, S.-A. "Fra islam i Norge til norsk islam?". *Kirke og kultur* 4 (2002): 353 61.

Natvig, R.J. "Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjonar i Bergen". In *Religionsbyen Bergen*, ed. L. Mikaelsson, 175–97. Bergen: Eide forlag, 2000.

Natvig, R.J. and H.I. Markussen (eds). *Islamer i Norge*. Uppsala: Universitetstryckeriet, 2005.

Nielsen, J.S. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Nielsen, J.S. *Towards a European Islam*. Basingstoke: Macmillan, in association with Centre for Research in Ethnic Relations University of Warwick, 1999.

Næss, K.R. *Myten om muslimer: En analyse av medienes beskrivelser av muslimske innvandrere i Norge i lys av Roland Barthes' mytebegrep*. Bergen: Hovedoppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen, 2003.

Opsal, J. *Lydighetens vei: islams veier til vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Opsal, J. *Islam: lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.

Opsal, J. and A.M. Bakke. *Mellom kors og halvmåne: Kristne perspektiver på møtet med islam*. Oslo: Credo, 1994.

Opsal, J. and I.L. Skauge. *Muslimske elever i norsk skole: En ressursbok for lærere*. Oslo: Kulturbro forlag, 1996.

Østberg, S. *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular Context*. Leeds: University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, 2001.

Otterbeck, J. *Islam på svenska: Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Lund: Religionshistoriska avdelingen Lunds universitet, 2000.

Predelli, L.N. *Uformelle veier til makt: Om minoritetskvinners politiske innflytelse*. Rep. Rapport 60, April 2003, Oslo, 2003.

Predelli, L.N. "Interpreting Gender in Islam: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Oslo, Norway". *Gender & Society* 18 (2004): 473–93.

Prieur, A. *Balansekunstnere: betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax, 2004.
Rian, D. and L.G. Eidhamar. *Jødedommen og islam*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1995.
Roald, A.S. *Women in Islam: The Western Experience*. London: Routledge, 2001.
Roald, A.S. *Er muslimske kvinner undertrykte?* Oslo: Pax Forlag A/S, 2005.
"Solberg utfordrer norske muslimer". *Dagbladet*, 4 November 2003.
Stortingsmelding. "Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansyar og frihet". *St.meld.* 49 (2003–4).
Sultan, S.M. "Mediene hetser norske muslimer". *Samtiden* 1 (2006): 18–28.
Sultan, S.M. "Statskirken sett fra muslimsk ståsted". *Dagbladet Mandag* 9 April 2007.
Svanberg, I. and D. Westerlund (eds). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, 1999.
Tesli, A. *Tilpasningsproblemer for fremmedarbeidere i Norge*. Rep. Bergen: Utredning – Norges Handelshøyskole, 1975.
Tesli, A. *Jordbruk og lønnsarbeid: Om migrasjon og husholdstransformasjon i provinsen Sivas, Tyrkia*. Bergen: Hovedoppgave i sosialantropologi, University of Bergen, Bergen, 148, 1978.
Tuastad, S. *Skulen og statsmaktsspørsmålet. Stortingsdebatter 1945–2005 om religion i skulen og om private skular i lys av normativ teori*. Bergen: University of Bergen, 2006.
"Unge Oslofolk blir muslimer". Interview with Karin Vogt in *Aftenposten* (Aften), 9 November 2006.
Vogt, K. *Kommet for å bli: Islam i Vest-Europa*. Oslo: Cappelen, 1995.
Vogt, K. *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen, 2000.
Vogt, K. "Islam i Norge". In *Verdensreligioner i Norge*, ed. K.A. Jacobsen, 130–68. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.

الدانمارك

غاربي شميدت

كما في البلدان الغربية الأخرى، تقدم الإحصائيات تقديرات غير دقيقة عن المسلمين الذين يعيشون في الدانمارك. وتشير أكثر الدراسات المتطورة التي يمكن الاعتماد عليها إلى أن عدد المسلمين هناك يبلغ نحو ١٩٠,٠٠٠ نسمة، أو ما يعادل ٣.٥٪ من إجمالي عدد السكان (جاكوبسن ٢٠٠٧).

وعلى أي حال، وبينما يمثل حضور المسلمين في الدانمارك نسبة قليلة ديموغرافياً، إلا أن تأسيس تلك المجموعة من المهاجرين - على وجه الخصوص - قد أثار النقاش حول التعددية الثقافية، ودور الدين ونتائج الهجرة المتزايدة خلال العقد الأخير.

ويقدم هذا الفصل التطور التاريخي لهجرة المسلمين إلى الدانمارك، وتطور وجود الجاليات المسلمة ومؤسساتها في البلاد. ومع أن الدانمارك كانت - ولعدة قرون - على اتصال مع العالم الإسلامي، فالقليل من المسلمين قد عاشوا فيها قبل الستينيات من القرن الماضي. ويقود المنظور التاريخي إلى تقديم الأوضاع السياسية الحالية عن الإسلام في الحياة السياسية الدانماركية وتحليلها، كما ظهر في قضية الرسوم الكرتونية في يونيو عام ٢٠٠٦م.

وينتهي هذا الفصل بوصف الطريقة التي حاولت من خلالها الجاليات الإسلامية الدانماركية التعامل مع الأجواء السياسية الراهنة، عن طريق إظهار «الوجه الحميم للإسلام» أمام العموم.

وقد ظهرت في الدانمارك - كما هو الحال في عدد من البلدان الأوروبية - دراسات أكاديمية كثيرة حول الإسلام بوصفه ديناً مهاجراً خلال السنوات

الأخيرة (مثال: بيكتوفيك ٢٠٠٤م، وجلال ولينغارد ٢٠٠٣م، وجوهانسن ٢٠٠٢م، وكوهلي ٢٠٠٦م، وشميدت ٢٠٠٢، ٢٠٠٤م، وأوستيرغارد ٢٠٠٦م). وقد ركزت معظم تلك الدراسات على الفترة الممتدة من منتصف التسعينيات وما بعدها، عندما أصبح الإسلام والمسلمين موضوعات مطروحة للنقاش العام. وسأعود هنا بعيداً في التاريخ قدر الإمكان كي أجد آثاراً للالتقاء الدانماركي الإسلامي.

كما يلقي هذا الفصل الضوء على الاتجاهات والتطورات الأخيرة ضمن الحياة السياسية وحياة الجاليات الإسلامية التي قد تكون مهمة وأساسية في المستقبل.

تاريخ الإسلام في الدانمارك قبل ١٩٦٠م:

مع أن معظم الكتابات التاريخية عن الإسلام في الدانمارك قد بدأت مع موجات الهجرة العمالية في الستينيات، إلا أن الالتقاء بين المسلمين والدانماركيين كان قد حصل قبل ذلك بوقت كبير. وأوضح المؤرخ والباحث الدانماركي جورغن بايك سيمونسن، الذي استقى معلوماته من تاريخ الأحداث الدانماركية منذ أوائل العصور الوسطى، كيف شارك الدانماركيون في الحروب الأوربية الصليبية ضد ما كانوا يرونه احتلالاً همجياً للقدس. ولم يعد بعض هؤلاء الصليبيين على الإطلاق، بمن فيهم الملك الدانماركي إيريك إيجيغود (قبل ١٠٥٦) الذي مات في طريقه إلى المدينة المقدسة عام ١١٠٣م (سيمونسن ٢٠٠٤، ٨-٧٤)، وكان هناك التقاء دانماركي آخر مع الإسلام من خلال البعثة العلمية التي أمر بها الملك الدانماركي فريدريك الخامس (١٧٢٣-١٧٦٦م) لجمع معلومات وعينات نباتية ومنتجات صناعية من «أريبيا فيليكس» «العربية السعيدة» (عسير واليمن حالياً). وقد غادرت البعثة كوبنهاجن عام ١٧٦١م.

وكان الشرط الاستثنائي الذي طلب الملك توافره في أعضاء البعثة - إلى جانب المعرفة العلمية - هو إتقان اللغة العربية «الذي من دونه لن يستطيع

الأعضاء إتمام المهمة المطلوبة منهم، وتحقيق الغرض المنشود من وراء إرسال تلك المهمة» (سيمونسن ٢٠٠٤م: ٩٧). وقد طلب من المشاركين في البعثة أن يظهروا احتراماً عميقاً للناس الذين يقابلونهم، وعلى سبيل المثال؛ فقد ارتدوا الملابس التقليدية المحلية لهؤلاء الناس. وكان من بين أعضاء البعثة المهندس كارستن نيبور (١٧٣٣-١٨١٥م)، الذي كانت رحلته التي كتب عنها بتفصيل دقيق سبباً في شهرته العريضة (نيبور ٢٠٠٣، ٢٠٠٥م). وبالإضافة إلى وصف المناظر الطبيعية والمدن التي زارتها البعثة، كتب نيبور عن ثقافات تلك البلدان وعاداتها، بهدف تعريف الغرب ببلاد المشرق وتزويدهم بمزيد من التفاصيل عنها . وفيما يأتي مقطع من وصف نيبور لتعدُّد الزوجات:

«قيل الكثير في أوربا عن أصل التعدد وانتشاره هنا في الشرق. وبما أن الزواج بأكثر من امرأة أمر مباح شرعاً، فإن كثيرين من فلاسفتنا يعزون هذا الأمر إلى زيادة عدد الإناث اللاتي يولدن مقابل الذكور في البلدان معتدلة المناخ. لكنني أوضحت في السابق أن بعض الأمم ترفض تطبيق التعدد المسموح به، والذي منحته الشريعة الإسلامية للرجل. وقد يكون من غير المنصف أن نحكم على عادات الناس كلهم تبعاً لحكمنا على عادات الأثرياء منهم» (نيبور ٢٠٠٣م: ٢١٨، سيمونسن ٢٠٠٤م: ١٠٧).

ولم نجد كذلك غير أدلة ضئيلة على هجرة المسلمين المبكرة إلى الدانمارك، كذلك لا توجد أدلة معتبرة على اعتناق دانماركيين الدين الإسلامي قبل الخمسينيات من القرن الماضي. وأحد الأمثلة المعروفة كان الصحفي والكاتب نود فالديمار غيلدنغ هولمبو (١٩٢٠م-٣١)[1]. وقد اعتنق هولمبو - وهو شاب - الديانة الكاثوليكية الرومانية أولاً، ثم اعتنق الإسلام بعد سفره إلى المغرب. وبعد إسلامه أصبح اسمه علي أحمد، وقد سافر كثيراً إلى المغرب

وليبيا قبل أن يقتل على يد قبيلة بدوية في شبه الجزيرة العربية، وكان عمره آنذاك ٢٩ عاماً.

وقد ترك هولمبو من بعده كتابا ألَّفه، وتُرجم فيما بعد إلى اللغة الإنجليزية عنوانه: (مواجهات الصحراء: رحلة مغامرة عبر إفريقية الإيطالية). ويصف الكتاب رحلة هولمبو إلى ليبيا، ويتضمن انتقاده الحاد للوجود الإيطالي في تلك البلاد. وفي عام ٢٠٠٦م، وبعد أحداث قضية الرسوم الكاريكاتورية المثيرة للجدل، بادرت على الفور مؤسسة بريدجز الإسلامية (مد الجسور) إلى تصميم موقع إلكتروني، ومنحت جائزة باسم نود هولمبو، وأطلقت عليه اسم شهيد حرية التعبير.

عقود من الاستيطان: المسلمون في الدانمارك:

قبل عام ١٩٧٣م، كان يمكن للمهاجرين بسهولة أن يستوطنوا في الدانمارك. وكان يسمح للزائرين من الخارج أن يبقوا في البلاد بصورة نظامية لمدة ثلاثة أشهر، وإذا ما حصلوا على وظيفة يمكنهم أن يتقدموا بطلب العمل والإقامة لدى مركز الشرطة المحلية، أو (الإشراف على الأجانب) (سيمونسن ١٩٩٠م: ١٥).

وتم تشديد الأنظمة بعد عام ١٩٧٠م، وصدر قرار بوقف الهجرة الحرة عام ١٩٧٣م. وفي عام ١٩٧٤م تم تسهيل الإجراءات النظامية شيئاً ما، وأصبح بمقدور الأشخاص الذين كان لديهم عائلات تعيش في الدانمارك أن يتقدموا بطلب الإقامة. ومنذ ذلك الوقت كانت طلبات إعادة لمّ شمل العائلات، وطلبات اللجوء هما الطريقتين الشائعتين - إن لم تكونا الوحيدتين - للحصول على الموافقة للهجرة إلى الدانمارك.

ومع الدخول إلى الدانمارك كان سهلاً - ولوقت طويل - مع أن البلد (حتى

أوائل السبعينيات على الأقل) كانت بحاجة ماسة إلى العمالة غير الماهرة، فلم تقم أول مجموعة من العمال الضيوف في البلاد قبل عام ١٩٦٧م (توغبي ٢٠٠٣م: ٣٦). وكان هناك - على سبيل المثال - ١٤ تركياً فقط عُرف بأنهم كانوا يعيشون في الدانمارك (سين ٢٠٠ : ٢٨٧). وارتفع العدد بحلول عام ١٩٦٧م إلى ٣٧٤، وإلى ١,٢١٠ عام ١٩٧٣م. وفي عام ١٩٦٧م، كان ٤٧٦ يوغوسلافياً يعيشون في الدانمارك، وهو الرقم الذي ارتفع ليصل إلى ١,٤١٦ عام ١٩٧٣م (سيمونسن ١٩٨٠م: ١٥). وفي العام نفسه أصبح هناك عدد ١,٠٤٥ باكستانياً يعيشون في الدانمارك (سيمونسن ١٩٩٠م: ١٨).

وتم تأسيس أول المساجد السنية في الدانمارك في أوائل السبعينيات. وطبقاً لما ذكره لين كوهل، وهو مؤرخ دانماركي مختص بتاريخ الأديان، فقد أسس الشيعة الإسماعيليون مرافق للصلاة قبل ذلك التاريخ بوقت قليل؛ أي نحو عام ١٩٦٩م أو ١٩٧٠م (كوهل ٢٠٠٦م: ٦٥). وقد زاد عدد المساجد في الدانمارك بشكل مطرد ليصل إلى ١١٤ مسجداً عام ٢٠٠٥م، في وقت لم يكن فيه سوى ١٢ مسجداً في السبعينيات. وكانت أعلى نسبة بناء للمساجد في الثمانينيات، حيث بلغ العدد ٤٧ مسجداً (كوهل ٢٠٠٦م: ٦٦).

ومثلها مثل بقية المساجد في البلدان الأوربية الأخرى، فقد أسست تلك المساجد على مبانٍ كانت تستخدم سابقاً لأغراض أخرى، مثل المصانع، أو الفلل السكنية، ولا يوجد سوى ثلاثة منها بنيت على أراضٍ لتكون مساجد في الأساس، وهي: مسجد نصرة جاهان (الذي تملكه الطائفة الأحمدية)، والذي أصبح وقفاً رسمياً عام ١٩٦٧م (وهو بذلك أقدم المساجد الدانماركية)، ومسجدان سُنِيّان آخران في مدينتي أودينسي وسفينبورغ (كوهل ٢٠٠٦م: ٦٣).

وأظهرت المنظمات الإسلامية الأولى في الدانمارك ارتباطاً قوياً بالبلدان التي جاءت منها والأديان التي تنتمي إليها. وقد وُجدت جماعة التبليغ الباكستانية الهندية في الدانمارك منذ عام ١٩٧٢م، وافتتحت رابطة العالم الإسلامي مكتباً لها في كوبنهاجن عام ١٩٧٤م، وتأسست جمعية منهاج القرآن الباكستانية في الدانمارك في أوائل الثمانينيات (كوهل ٢٠٠٦م: ١٩٤-٨). وأرسلت منظمة الديانة التركية أئمة إلى الدانمارك منذ عام ١٩٨٥م، وأسست منظمة ملّي التركية المعروفة بـ Danimarka Musulman Gicmenler Teskilati (DMGT) فرعاً لها عام ١٩٨٦م (كوهل ٢٠٠٦م: ٨٥-٩٢). كما أسس عدد من الطرق الصوفية لنفسها مكاناً في الدانمارك، إحداها هي الطريقة البرهانية، التي استأجرت مرافق لها في أحد الأقبية في كوبنهاجن نحو عام ١٩٩٩م (أوستيرغارد ٢٠٠٦: ١٧٤؛ لارسن ٢٠٠٤م).

الجدير بالذكر أن التدفق الجديد للهجرة منذ الثمانينيات (اللاجئين على وجه التحديد) كان له أثره الواضح على الوجه الداخلي والظاهري للإسلام في الدانمارك. وبينما كانت معظم هجرات المسلمين قبل الثمانينيات تأتي من تركيا والباكستان، ومن جمهورية يوغسلافيا السابقة، إلا أن المهاجرين أصبحوا يأتون من بلدان أخرى؛ مثل الصومال ولبنان. ومع أن الإسلام كان - ولا يزال - يتضمن تنوعاً مذهبياً في الدانمارك، إلا أن تحولاً نحو (فرط التنوع) يمكن أن يلحظ كواقع ملموس (فيرتوفيتش ١٩٩٦م). وتشير إحدى الدراسات إلى أن المسلمين في هذا البلد قد يمثلون ٦٠ جنسية مختلفة (جاكوبسن ٢٠٠٧م).

وفي المدة نفسها قدِمت موجات جديدة من اللاجئين، بالإضافة إلى عدد آخر من الذين دخلوا إلى البلاد عن طريق الزواج، وإعادة لم الشمل العائلي،

والذين غيروا من نسيج المجتمع الدانماركي. وقد وصف المؤرخ بينت أوسترغارد في بدايات عام ١٩٨٣م الإسلام: بأنه يمثل ثاني أكبر كتلة دينية في الدانمارك بعد الكنيسة اللوثرية الدانماركية (فولكيركن) (أوسترغارد ١٩٨٣م: ٢٤٣). كما لحظ أوسترغارد - بشكل لافت - أن «السياسات الرسمية للهجرة في الدانمارك لم تتشكل بعد» (أوسترغارد ٢٠٠٦: ٢٤٢) وهي مقولة أكدها فيما بعد جورغن بايك سيمونسن في عمله الرائد (الإسلام في الدانمارك) حيث قال: «إن جميع المبادرات التي اتخذتها الدولة بخصوص المهاجرين خلال عقد السبعينيات تعالج احتياجات معينة، ولم تكن نتيجة لنقاش مترابط ومنسجم يحدد كيفية تعامل المجتمع الدانماركي وردود فعله تجاه المهاجرين». (سيمونسن ١٩٩٠م: ٢٥).

ولم تدرك الحكومات المتغيرة إبَّان السبعينيات والثمانينيات أن تلك الهجرات لا تؤثر في التركيبة الديموغرافية للمجتمع الدانماركي فحسب، بل إنها تثقل كاهل النظام الاجتماعي للدولة؛ وهي المسؤولة عن رفاهية مواطنيها الفردية والجماعية، وهي مسألة غالباً ما كانت تطرح للنقاش، مما أدى إلى فرض المزيد من الإجراءات لتشديد القيود على تدفق الهجرة في العقود التالية. وفي المدة التي يتم فيها تشجيع قانون الأجانب الدانماركي، الصادر عام ١٩٨٣م تحت شعار «الأكثر إنسانية في العالم»، أصبح قانون ٢٠٠٢م المنقَّح يقدم بفخر من قبل الحكومة على أنه «قانون الأجانب الأكثر صرامة في العالم» (ستراسير وموسلند).

الاتجاهات الجديدة، والأجيال الجديدة: ١٩٩٠-٢٠٠١م:

كانت بدايات ومنتصف التسعينيات مدة انتقالية بالنسبة إلى المسلمين في الدانمارك بطرائق شتى على المستويين الخارجي والداخلي. وكما لحظنا آنفاً،

فقد كان الساسة والعامة في وضع يُحتِّم عليهم مواجهة الوضع الراهن، ومراجعة ما كان عليه في السبعينيات والثمانينيات، والاهتمام بالحضور الذي يمثله المهاجرون، والتحديات المفترضة التي قد تأتي من جرَّاء الهجرة. وكان هناك نقطة تحول مهمة طرأت في بداية التسعينيات عندما وصل ١٧,٠٠٠ لاجئ بوسني إلى الدانمارك هاربين من الحرب الأهلية في البلقان. وقد قرر البرلمان الدانماركي - بعد نقاشات ساخنة - تطبيق قانون خاص يمنح حماية مؤقتة للاجئين اليوغسلاف. وقد تمت الموافقة على القرار في شهر نوفمبر عام ١٩٩٣م(٢).

وهناك نقطة تحول أخرى، تمثلت في حملة صحيفة «إكسترا بلاديت» تحت شعار «الأجانب»، التي انطلقت في مارس عام ١٩٩٧م. وقد ركزت الصحيفة في أثناء الحملة في ما وصفته بالاستغلال الطائش للمهاجرين واللاجئين لرفاهية الدولة العامة الاجتماعية والفردية. وقد انتقدت الصحيفة بشدة ما صوَّرته على أنه عجز من جانب السياسيين لقبول المشكلة ومعالجتها. واستخدمت الصحيفة عدداً من الرموز التي تمثل الإسلام، مثل الحجاب الإسلامي على أنه رمز للأجانب بالمطلق، واستخدمت مجموعة واحدة من اللاجئين ذات أغلبية مسلمة بصورة جوهرية، وتحديداً الصوماليين، كمثال أساسي للمهاجرين الذين لا يستطيعون الاندماج ولا يرغبون فيه. وقد نجحت الحملة في إجبار المؤسسة السياسية على التعامل بضراوة، والمطالبة بإجراءات صارمة بحق ما ينظر إليه أنه سلوك غير أخلاقي وغير مخلص من قبل المهاجرين (جورغنسن وبولو ١٩٩٩: ٨١-١٠٧).

وقد حدثت تطورات مهمة أيضاً داخل الجالية المسلمة؛ يأتي في مقدمتها: تأسيس قيادات مؤسسات للجاليات بقدر بسيط، وعلى رأس تلك القيادات

الأئمة. وتشير لين كوهيل في دراستها للمساجد في الدانمارك إلى سبعة ممن أسمتهم «مشايخ المساجد»؛ خمسة منهم في كوبنهاجن، وواحد في أودينيس، وآخر في آرهوس (كوهيل ٢٠٠٦: ١٢٧). وقد قام بتأسيس تلك المساجد شخصيات مهمة، كما اجتذبت أيضاً شخصيات جماهيرية منذ التسعينيات وما بعدها. وكان الراحل الشيخ أحمد أبو لبن - وهو من الشخصيات المعروفة جداً - ممثّلاً «لأئمة المساجد» (١٩٤٧-٢٠٠٧)، حيث كان رئيساً للأئمة في جماعة العقيدة الإسلامية في كوبنهاجن. وأقام الشيخ أبو لبن - وهو من أصل فلسطيني - في الدانمارك عام ١٩٨٤م، وزادت شهرته العامة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية على وجه الخصوص، إذ قال في إحدى خطب يوم الجمعة بأنه لم يعد يذرف الدموع على الضحايا في واشنطن دي سي ونيويورك، حيث جفت دموعه أصلاً من بكائه على ضحايا الإرهاب من المسلمين. وكانت وسائل الإعلام تتهم (أبو لبن) على الدوام بأنه يتحدث بلسانين، بل وتصوره على أنه داعم خبيث للإرهاب، وأنه حاول هو وجماعة العقيدة الإسلامية في مناسبات مختلفة التحاور مع المجتمع المحيط (من خلال استغلال «اليوم المفتوح» للمسجد، على سبيل المثال) دون لفت مزيد من الانتباه إليهم.

ثانياً: بدأ الجيل الثاني من المسلمين - سواء من الذين ولدوا في الدانمارك، أو من الذين ترعرعوا فيها - تأسيس منظماتهم الخاصة. وقد أظهر بعض تلك المنظمات الشبابية الإسلامية ارتباطاً قوياً مع منظمات الجيل الأول من المهاجرين، واستفادت بصفة متتالية من مرافق تلك المنظمات ومراكزها لممارسة مناشطها. وكان من بين المنظمات الشبابية الإسلامية الأولى: منظمة رابطة الشباب الإسلامي، التي تأسست عام ١٩٨٩م، ومنظمة منهاج القرآن التي تضم شباباً باكستانيين. وفي عام ١٩٩١ تأسس الجناح

النسائي (رابطة المرأة المسلمة). وتأسست منظمات شبابية إسلامية أخرى عام ١٩٩٥م؛ مثل: منظمة الشباب المسلم في الدانمارك MUNIDA، وهي منظمات شبابية أظهرت ارتباطها القوي بالمسجد، أو بالشخصيات الجذابة، وبمنظمة العقيدة الإسلامية.

على أي حال، فيمكننا أن نلمس، وخلال التسعينيات من القرن الماضي، وبداية الألفية الجديدة توجُّهاً لدى الشباب (خصوصاً من لديهم تعليم عالٍ) ورغبة في تأسيس منظمات يمارسون فيها مناشطهم بشكل منفصل عن المساجد والسلطات الدينية.

وتسعى تلك المنظمات الجديدة إلى سد الفجوات العرقية بين المسلمين، كما أنها مهتمة - بشكل عميق - بالحوار بالمجتمع المحيط. وكانت «جمعية الطلبة المسلمين الأكاديميين» FASM من بين المنظمات الأولى التي تأسست عام ١٩٨٨م، (وانحلت عام ٢٠٠٢م). وتبعها منظمات أخرى؛ مثل (منتدى النقاد المسلمين)، وشبكة (المسلمون في الحوار) MID (شميتدت ٢٠٠٧م).

وبكل تأكيد، فإن تأسيس شبكة (المسلمون في الحوار) لا يشير إلى التغييرات التي طرأت على الصورة الخارجية لمنظمات الجالية الإسلامية فحسب، بل أيضاً التغيير في تشكيل هوية إسلامية في المحيط الدانماركي. وقد تأسست شبكة (المسلمون في الحوار) عام ٢٠٠٣م، بعد انهيار منظمتي رابطة الشباب الإسلامي، ورابطة المرأة المسلمة الشبابيتين، التابعتين لمنظمة منهاج القرآن. وكان انهيارهما نتيجة لعدم رضا الشباب عن الخط التسلطي لمنظمة منهاج القرآن وقيادتها، والشعور الأعم بعدم الرضا عن الانتخابات في الباكستان لدى الجالية في كوبنهاجن. وقد جمعت منظمة منهاج القرآن في الدانمارك مبالغ مالية كبيرة لدعم جناح الحركة السياسي في الباكستان.

وعندما فاز الحزب بمقعد واحد فقط في البرلمان، انتشرت شائعات تقول بوجود فساد وتزوير. وكان تأسيس (منظمة المسلمون في الحوار) بمنزلة ردّ فعل على هذا الوضع المعقد.

ويرى الجيل الشاب أن الأموال الضخمة التي تضخ في الانتخابات الباكستانية الوطنية دليل على الانحراف عن الأولويات، ويرون أن الدانمارك هي الأولوية بلا منازع للقيام بمزيد من المناشط الإسلامية. ومن منطلق التفسير العالمي للإسلام، فقد أسسوا منظمة يسعون من خلالها إلى جذب أعضاء من جميع العرقيات. وهناك هدف جوهري من تأسيس تلك المنظمة، ألا وهو الحوار، الذي يتضمن مناشط تمتد إلى المسلمين وغير المسلمين على حد سواء.

إن مشاركة المنظمة في الهموم والشؤون الداخلية، من خلال تفاعلها في الحوار الديني مع (مركز الدراسات الإسلامية والمسيحية) يبين طموح المنظمة للتحرك والمناورة بشكل مستقل عن المؤسسات الدينية التقليدية، والانخراط في حوار مع المجتمع المحيط. في الوقت ذاته، حاولت المنظمة - في عدة مناسبات - تشجيع الحوار داخل الجاليات الإسلامية الدانماركية، وعلى وجه التحديد فيما بين مجموعة من الأئمة. وكخطوة لتبيان أبعاد المنظمة مثلها مثل غيرها من المنظمات الإسلامية في الدانمارك، فقد عينت (منظمة المسلمون في الحوار) متحدثاً رسميّاً لها، تظهر تصريحاته بصورة متكررة عبر الصحف المحلية والتلفاز الوطني.

الإسلام والمسلمون ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م:

هل الدانمارك دولة تعاني من إرهاب الأجانب والخوف من الإسلام؟

هذا السؤال يطرحه على المستويين الداخلي والخارجي الساسة

والمنظمات غير الحكومية والباحثون والمسلمون والمهاجرون أنفسهم. إن الدين (الإسلام على وجه الخصوص) ومسألة الهجرة يثيران تساؤلات متكررة عبر وسائل الإعلام وأروقة الحياة السياسية، وتوضح الدراسات أن التركيز في هذا الموضوع قد تنامى منذ التسعينيات (روزنفيلدت ٢٠٠٧م: شميدت ٢٠٠٧م). وبلغ الجدل ذروته في المدة ما بين ٢٠٠١ و٢٠٠٦م بوصفه إحدى النتائج الأساسية لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، ثم تبعتها مشاركة الدانمارك الفاعلة في غزو العراق واحتلاله، والأحداث المصاحبة لنشر الرسوم الكاريكاتورية عام ٢٠٠٥-٢٠٠٦م.

وقد طالبت الحكومة الديموقراطية الاشتراكية بإجراء انتخابات وطنية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر على الفور. وكانت قضية الإسلام والمهاجرين (التي يطرحها المشاركون، ويقدمونها بصفة متكررة في مناقشاتهم كوجهين لعملة واحدة)، تناقَش بصورة شرسة في الحملة الانتخابية، ويتم تداولها بعنف في المشهد السياسي من قبل التكتلات السياسية المتشددة. ولم يكن هذا الموقف المتشدد موجهاً ضد عنف الإسلاميين، بل إلى الأحزاب الإسلامية المعتدلة في الدانمارك، وهذا جزء من ردود الفعل السياسية الكلية على الهجمات الإرهابية.

وعندما طالبت مجموعة من المنظمات الإسلامية لقاء رئيس الوزراء آنذاك بوول نيرب راسموسين، لمناقشة الضغوط التي فرضتها الهجمات الإرهابية على المسلمين في الدانمارك، أبدى موافقته المبدئية، لكنه تراجع عنها لاحقاً. وقد برر للصحافة هذا الرفض قائلاً: إنه وجد نفسه غير قادر على الاجتماع بمنظمات مثل (ملّي التركية الإسلامية، ومنظمة منهاج القرآن) التي يعدّهما «أصوليتين» (آي بي ٢٠٠١م: فيلادسين ٢٠٠١م: إيغيلند وستينسبيك ٢٠٠١م).

وبعد أيام قليلة قام رئيس الوزراء (نيرب) بترتيب لقاء خاص مع بعض منظمات المهاجرين العلمانية. وطلب من المشاركين في الاجتماع التعهد بتقديم الولاء للدستور الدانماركي، وأن يؤكدوا له بأنهم «سيسمحون لنسائهم بأن يتزوجن من يردنه، وأن يحترموا غايات الديموقراطية، وألا يضعوا القرآن فوق الدستور» (غروس بيترسن ٢٠٠١م: قريشي ٢٠٠٢م).

وجاءت تصريحات أكثر حدّة وأقل درجة من التسوية على لسان أعضاء من الجناح اليميني (حزب الشعب الدانماركي) Dansk Folkeparti؛ منها على سبيل المثال: تصريح رئيس حزب الشعب الدانماركي أمام البرلمان الذي قال فيه: «يدّعي البعض بأن أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي نقطة البداية لصدام الحضارات. وأنا لا أوافق على هذا الرأي؛ لأن صدام الحضارات يستدعي وجود حضارتين، وهذا ليس هو واقع الحال. فلا يوجد هناك سوى حضارة واحدة هي (حضارتنا). أما الإسلام، فتجب محاربته بقوة»[٣].

وبعد الانتخابات الوطنية في العشرين من نوفمبر عام ٢٠٠١م، فازت حكومة ليبرالية محافظة جديدة بالانتخابات، وكانت مدعومة بقوة من قبل حزب الشعب الدانماركي الذي حصل على ١٢٪ من نتائج التصويت، وحاز على (٢٢) مقعداً بعدما كان يمتلك (٩) مقاعد في البرلمان.

وقد سنّ هذا التحالف الجديد على الفور تشريعات أكثر صرامة حيال مسائل الهجرة، وأقر سياسات لا تُحتمل تجاه المهاجرين وعائلاتهم، الذين يعيشون مسبقاً في الدانمارك. ومن بين تلك السياسات السيئة السمعة: التعديل الذي أقر عام ٢٠٠٢م على قانون الأجانب، وتشريع ما يسمى «بقانون الـ٢٤ عاماً»، و«متطلباته الملحقة به».

وطبقاً لتلك القوانين، فإنه يُسمح لأي شخص يقيم إقامة نظامية في

الدانمارك أن يتزوج ويعمل على لمّ الشمل العائلي من الخارج إذا كان يبلغ من العمر ٢٤ عاماً فما فوق، هو ومن يريد الزواج منه، وإذا ما أثبتا أن ارتباطهما بالزواج ممكن في الدانمارك أكثر من أي دولة أخرى.

وقد نوقش هذا التشريع على أساس أنه يحدّ من الزواج بالإكراه، أو على أنه وسيلة من وسائل الحد من الهجرة. وقد أثبت هذا التشريع قدرته ونجاحه في الحد من الهجرة إذا ما أخذنا في الحسبان أن الهدف الأساسي منه هو تحقيق ذلك (أو أن هذا ما تدعيه الحكومة)، فبينما تقدم عدد ٨,٥٤٢ شخصاً بطلباتهم للزواج وإعادة لمّ شمل العائلة حسب قوانين الزواج والتعايش عام ٢٠٠١م، لم يتقدم بطلبات من هذا النوع سوى ٢,٧٨٧ شخصاً عام ٢٠٠٦م (دائرة خدمات الهجرة الدانماركية ٢٠٠٧م: ٢٧).

ومن منطلق المحافظة على القيم، يسعى الخط المتشدد ضد المهاجرين واللاجئين وأطفالهم إلى حماية نظام الشؤون العامة ورفاهية الشعب الدانماركي. وهناك مجموعات كثيرة من المهاجرين لديها نسب مرتفعة من البطالة (خصوصاً بين النساء) قياساً بأغلبية الشعب، وكذلك نسب منخفضة من التعليم العالي، ومستوى منخفض من التدريب المتخصص بشكل عام لدى الأجيال الأولى السابقة. وتتكرر النقاشات بصورة دائمة حول المخاوف المترتبة على نتائج «الفصل»، أو «المجتمع الموازي» الذي تتسبب به القطبية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية بين الأقليات العرقية وأغلبية الشعب.

على أي حال، فإن النتائج الاقتصادية المحتملة للهجرة ليست هي المفتاح الرئيس لفهم التطورات في الخطاب السياسي والخطاب العام الحالي في الدانمارك حيال أوضاع الأقليات العرقية وتحدياتها. وتظهر الإحصائيات والدراسات التي تمت مؤخراً لاستقصاء مرئيات أغلبية الشعب الدانماركي

تجاه المهاجرين، أن بطاقة الهجرة لها تأثير كبير وملحوظ في المشهد السياسي الدانماركي؛ فعلى سبيل المثال: إن أصحاب البطاقات الزرقاء - وهم العمال - يصوتون للديموقراطيين الاشتراكيين والأحزاب اليسارية دون التصويت لحزب الشعب الدانماركي اليميني. وهذا ليس بسبب امتعاضهم من المهاجرين (ثومسن ٢٠٠٦). وتوضح الدراسة ذاتها أن الامتعاض من المهاجرين ليس بسبب المخاوف من أن يستولوا على الوظائف، وأنهم يمثلون عبئاً اقتصادياً، ولكن من منطلق خوفهم من القيم الثقافية والدينية التي يجلبونها معهم.

وتتجلى بوضوح أهمية الدور المركزي الذي تقوم به المبادئ والقيم، وفي مقدمتها الدين، في الخطاب الذي ألقاه رئيس الوزراء أندريس فوغ راسموسين بمناسبة السنة الجديدة عام ٢٠٠٣م، الذي قال فيه:

«يجب على المهاجرين أنفسهم أن يقوموا بجهودهم. ويجب أن يدركوا القيم التي بني عليها المجتمع الدانماركي؛ لأننا - وعلى مدى أجيال - أخذنا بتلك القيم بكل قوة، وقمنا بتطويرها لأسباب أخرى عبر تلك الأجيال. لكن تلك القيم تواجه تحديات في السنوات الأخيرة. إننا نشعر بالذعر عندما تتعرض الفتيات الصغيرات للتشويه بسبب الختان. إننا نمقت قبول فكرة أن البعض من الأئمة الذين يعيشون هنا يؤيدون تنفيذ أحكام الإعدام رمياً بالحجارة. كما أننا نشعر بالخوف عندما يعبر الإمام في خطبة الجمعة عن تفهمه لعمليات التفجير الانتحارية. إن مثل تلك الأفكار الدينية تعود للعصور الوسطى، ويجب علينا دحضها ومحاربتها. (في الدانمارك) لدينا حرية التعبير، حتى حرية الحديث بكلام تافه. وهناك حرية في الاختلاف. لكن المجتمع الدانماركي مبني على بعض القيم الأساسية التي يجب على المرء أن يقبل العيش بها هنا. إننا في الدانمارك نفصل بين السياسة والدين. وفي الدانمارك لدينا احترام لا

يتـزعـزع للحيـاة الإنسـانيـة. وفي الدانمارك نرى المسـاواة بين الرجل والمرأة بجلاء. ولن نسمح بقمع حقوق تلك الحريات بالرجوع إلى القرآن أو الإنجيل أو النصوص المقدسة الأخرى. لقد كنا كرماء عدة سنوات لدرجة الغباء. ولم نجرؤ على القول: إن أشياء أفضل من أشياء أخرى. لكن يجب علينا الآن أن نقول هذا»(٤).

ويشير رئيس الوزراء في خطابه هذا إلى التهديد الرئيس للوحدة، ويقدم المصدر الأساس للقطبية في المجتمع الدانماركي، المبني على الثقافة والمبادئ. وبدأ الخطاب بتأكيد الامتعاض من ختان المرأة، والإعدام رمياً بالحجارة، وقبول الهجمات الإرهابية (التفجيرات الانتحارية)، وهو امتعاض يمكن أن يعزى إلى احترام حقوق الإنسان (خصوصاً النساء والأطفال) واحترام قيمة حياة البشر. تلك العناصر التي تقع بشكل طبيعي ضمن تشريعات الدولة القومية الدانماركية والتزاماتها، التي صادقت على معاهدات حقوق الإنسان على مستوى الأمم المتحدة، وعلى مستوى الاتحاد الأوربي.

وعلى كل حال، فإن الخطاب لافت للنظر في إشارته للأئمة بوصفها عناصر مؤثرة في عدم الاندماج، وهو أمر يتكرر تأكيده باستمرار من خلال الإشارة إلى الوضعين الازدواجيين المتقابلين: الأفكار التي تُصوّر على أنها تنتمي إلى «العصور الوسطى»، والتي نحاربها «نحن» الذين ننتمي إلى مبادئ العصر الحديث وقيمه.

ويؤكد رئيس الوزراء في الدانمارك على فصل «السياسة» عن «الدين». ثم يعمل بوضوح على تلطيف خطابه بقوله: إن النصوص المقدسة؛ مثل الإنجيل والقرآن (اللذان ورد ذكرهما في الخطاب) لا يمكن أن يعلوا فوق احترام الحياة البشرية وحقوق الإنسان.

لكن استنتاجه كان راسخاً: فـ «نحن» التي تدل ضمناً على المجتمع الدانماركي، يجب أن تحد الآن من القدرة على مزيد من الاحتمال. إن بيت القصيد هنا ليس مسألة الوظائف، ولا ميزانيات الدولة، أو شؤون الرفاهية، لكنها القيم التي لا تقدر بثمن، إنها «القيم الأساسية» للمجتمع الدانماركي.

إن الجدل حول موضوع القيم الدينية للمهاجرين، والقيم المبنية على الفهم العلماني لحقوق الإنسان، لدى المجتمع الدانماركي، يمكن أن تعزى ببساطة إلى الأجنحة اليمينية للأحزاب السياسية.

إن تأثير حزب الشعب الدانماركي DPP يمكن بسهولة أن يكون نقطة البداية في هذا النقاش، بسبب الهيجان العاطفي ضد الإسلام من قبل الأعضاء الدائمين في الحزب. إن التركيز في حزب الشعب الدانماركي بشكل مستمر يلقي بظلاله على حقيقة أن الخوف من الإسلام أوسع بكثير بين صفوف الأحزاب اليمينية واليسارية التقليدية في الحياة السياسية الدانماركية. ويعد امتناع رئيس الوزراء الأسبق بوول نيرب راسموسين عن لقاء قادة الجاليات الإسلامية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أحد الأمثلة على ذلك. ومثال آخر على ذلك؛ وهو تصريح وزيرة الشؤون الاجتماعية سابقاً، والعضو السابق في الحزب الاشتراكي الديموقراطي كارين جسبيرسن، التي قالت في تصريح لها: «يعتقد عدد من الجماعات العرقية أنه من السهل على المرء في الدانمارك أن يضع الثقافة الإسلامية على قدم المساواة مع الثقافة الدانماركية... وإذا ما تحدثنا عن الانسجام أو المساواة بينهما هنا، فسيكون الحديث غير ذي معنى» (بورغ ٢٠٠٠م).

ويمكن أن نجد أمثلة أخرى من أمثلة الخوف من الإسلام لدى الأحزاب اليسارية الأكثر تشدداً؛ ففي ربيع عام ٢٠٠٧م تناولت الصحافة بشدة موضوع

المرشحة عن (قائمة الوحدة) من الحزب اليساري السيدة أسماء عبدالحميد، وهي شابة محجبة، وابنة لأبوين من الفلسطينيين المهاجرين. ومع أن ترشيح عبدالحميد كان من قبل الجمعية العمومية لقائمة الوحدة، إلا أن بعضاً من أعضاء الحزب وجدوا أن تعبيراتها العامة عن هويتها الدينية تصطدم مع مكانة الحزب الاشتراكي. وصرح هيننغ هيليستيد، وهو أحد المرشحين البرلمانيين، بما يأتي:

«بوصفنا اشتراكيين، فإننا ملحدون. ونحن أيضاً ضد الدين من خلال رفضنا للتفسيرات الدينية للأحداث الاجتماعية؛ لذا لا نعتقد بأن أحداً يمكن أن يمثل حزبنا إذا كان يؤمن بالله. وسيكون الأمر كذلك أيضاً إذا كان المرشح يؤمن بقوة بالمسيحية» (نيدسافيسين، ٢٠٠٧م، إنترنت).

ومثل ذلك ما قاله رئيس الحزب الاشتراكي، فيلي سوفندال، الذي صرح للصحافة بقوله: لو تقدمت أسماء عبدالحميد بأي طلب للانضمام لعضوية حزبه، لما قبل طلبها البتة. وقال:

«إنها أي (عبدالحميد) غير واضحة على الإطلاق عندما تتحدث عن العلاقة بين السياسة والدين وعن عوامل أخرى أساسية؛ مثل الحقوق الجنسية لبعض الأقليات، أو أحكام الإعدام... ومعظم وجهات النظر التي تعبر عنها تنتمي أكثر إلى الأحزاب اليمينية أكثر مما تنتمي إلينا» (كيدنغ ٢٠٠٧م).

وليست أسماء عبدالحميد الأولى من بين الشبيبة المسلمين الذين يمارسون مناشطهم بصورة علنية، والتي كانت مرشحة على المستوى الوطني أو البلدي لتأسيس حزب سياسي في الدانمارك. ولم يكن ترشيحها هو أول ما أثار عناوين رئيسة في الصحافة، ونقاشات عامة واسعة حول السؤال الدائر هناك: هل يمكن الوثوق بمسلم وأن يعدّ أحد المنافحين الحقيقيين عن حقوق

الإنسان، وعن الفصل بين الدين والسياسة؟ وهو ما أسماه أحد المختصين بعلوم الإنسان (الأنثروبولوجي، ميكل ريتر) «باختبار صبغة عباد الشمس للمسلمين السياسيين» (ريتر ٢٠٠٤م).

وهناك مثال جلي آخر؛ وهو: «منى شيخ»؛ وهي من أبوين باكستانيين مهاجرين، وعضو في رابطة النسوة المسلمات، التي حاولت في عام ٢٠٠١م أن تصبح مرشحة برلمانية عن (الحزب الاشتراكي الليبرالي الدانماركي) Det Radikali Venster.

ومثال ثالث؛ وهو: «فاطمة شاه»، وهي من أبوين أفغانيين مهاجرين، التي كانت عضواً في المجلس البلدي في هيرليف، (وهي إحدى ضواحي كوبنهاجن) عن الحزب الشيوعي الديموقراطي حتى استقالت عام ٢٠٠٤م.

وفي جميع الأمثلة الثلاثة المذكورة، واجهت الصحافة تلك الترشيحات بالأسئلة التقليدية الآتية: ما موقف المرشحة من قضايا حكم الإعدام، وحقوق الأقليات الجنسية؟ وهل تقبل بفصل الدين عن السياسة؟ وهل ترى أن الشريعة الإسلامية أعلى أو أدنى من الدستور الدانماركي؟.

في الحالتين الأخيرتين، (خان وشاه)، فقد أجبر الموقف والفهم العام المرأتين على الانسحاب من الحياة السياسية؛ إذ يخلص الرأي العام في الدانمارك إلى القول بأنه ينقصهما الوضوح في الإجابة عن تلك الأسئلة.

أما عن (عبدالحميد) من جهة أخرى؛ فقد قوّى الجدل والنقاش في البداية من موقفها. وفي الوهلة الأولى كان الاختلاف في النتائج مدهشاً، إذا ما أخذنا في الحسبان أن عبدالحميد هي الوحيدة التي ترتدي الحجاب من بين النساء الثلاث، وهو رمز واضح للهوية الإسلامية، ومثير للجدل في المجتمع الدانماركي. ولكن الاقتراب من المشهد بشكل أكثر يوضح أن هناك أسباباً

أخرى يمكن أن توجد في طريق عبدالحميد، تستدعي رحيلها من المشهد السياسي؛ أولها: أن قضيتي شاه وخان توقفت منذ البداية، مع تأكد وسائل الإعلام من محاولتهما التوفيق بين هويتيهما الدينية وترشحهما السياسي العلماني. وقد بدأ الجدل حول عبدالحميد عندما قارن عضو البرلمان سورين كراروب، من حزب الشعب الدانماركي، حجابها مع السواستيكا النازية، قائلاً: «إن الاثنين كانا رمزاً لعقائد استبدادية». ومع أن هذا الوصف من قبل كراروب (أو من قبل أعضاء آخرين في حزب الشعب الدانماركي) كان صعباً جدّاً في الوهلة الأولى التي قارن فيه الإسلام بالنازية (أو الشيوعية)، إلا أن الصحافة أدانت هذا الربط.

وبعد هذا الحدث حظيت عبدالحميد بموجة من التعاطف الشعبي الذي لم يحظ به غيرها من أقرانها الذين سبقوها. في الوقت ذاته أثبتت أنها تعلمت من التجارب السابقة للمرشحين المسلمين الآخرين. وعندما استشهدت صحيفة بوليتكن اليومية بحالة عبدالحميد، وأنها لم تكن واضحة في موقفها حيال حكم الإعدام، بادرت على الفور وعلناً بدحض هذا التصريح، وألقت اللوم على الصحيفة؛ لأنها نسبت إليها أقوالاً ليست صحيحة (بوليتكن ٢٠٠٧م).

وفي الوقت الذي حاولت فيه كل من شاه وعبدالحميد التوفيق بين ولائهما للشريعة وبين التزامهما العمل ضمن إطار التقليد الديموقراطي الدانماركي، رسمت عبدالحميد خطاً واضحاً لاتجاهها؛ فعلى الرغم من كونها امرأة مسلمة، قررت أن تلبس الحجاب، ورفضت مصافحة الرجال البالغين، إلا أنها، بوصفها مرشحة في قائمة الوحدة، عارضت حكم الإعدام، وقبلت بحقوق الأقليات الجنسية.

إن قضية عبدالحميد تلقي الضوء على الأحزاب السياسية، خصوصاً من جهة المنظور التاريخي، وكذلك على المتاعب القاسية لوسائل الإعلام في مواجهتها مع الإسلام والمسلمين كجزء من المجتمع الدانماركي، ومع الحياة السياسية الدانماركية المتصاعدة. وهناك عناصر متكررة في معرض الجدل حول مدى قبول المسلمين (كمرشحين سياسيين وكجاليات) لحقوق الإنسان الأساسية وقيم المجتمع الدانماركي التي بني عليها. وغالباً ما يتم تقديم تلك القيم المحددة - على المستويين العالمي والوطني - على أنها متوافقة ومتداخلة «القيم الدانماركية الأساسية»، ومن هنا فهي تمثل احتراماً لحقوق المرأة، وحرية التعبير، واحترام حياة البشر.

وعلى أي حال، فإننا نجد حالات أخرى أيضاً خاصة ضمن أعضاء حزب الشعب الدانماركي، حيث يتم التعامل مع حقوق الإنسان والقيم الدانماركية بشكل منفصل، بل تندرج حقوق الإنسان تحت دائرة النقد لكونها «استبدادية» (كراروب ٢٠٠٦م). ويرى مثل هؤلاء الأفراد - وبصفة متكررة - القيم والثقافة الدانماركية بأنها موروث مسيحي حصري. وقد استشهد مقال صحفي في إحدى الصحف، وهو مقال يتعاطى مع مسألة أماكن توطين الأجانب، بما قاله عضو البرلمان سورين كراروب، على النحو الآتي:

«كيف يمكن لأحد أن يقيِّم خيارات المتقدمين بطلب قبولهم ليصبحوا جزءاً من الشعب الدانماركي إذا لم يكن يُعرف دين ذلك الشخص المتقدم بالطلب؟ وهذا بالطبع ليس ممكناً... وإذا ما كانت الثقافة الدانماركية في كل مناحي الحياة متصلة بالمسيحية؛ فإن الإسلام - وبطبيعة الحال - متصل بثقافة المسلمين وبخياراتهم» (كراروب ٢٠٠٣م).

إن أكبر مثال على تصعيد الجدل حول العادات والقيم الدانماركية، التي تبرز على أنها مناقضة للإسلام وتمثل تحدياً واضحاً له هو (الرسوم الكرتونية المثيرة للجدل)، التي بدأت مع نشر صحيفة جيلاندز - بوستن لاثني عشر رسماً كرتونياً للنبي محمد في ٣٠ سبتمبر عام ٢٠٠٥م. وادعت تلك الصحيفة أن لها الحق في نشر تلك الرسوم كوسيلة للدفاع عن حرية التعبير وحرية الصحافة.

وهناك سبب واحد جعل الصحيفة تشعر بأنها مجبرة على التعامل مع القضية، وهو مقتل منتج الأفلام الهولندي ثيو فان غوخ في أمستردام في شهر نوفمبر عام ٢٠٠٤م، لإنتاجه فلماً عدَّه بعض المسلمين افترائياً. وقد أثار مقتل المنتج النقاش حول موضوع حرية التعبير في المجتمع الدانماركي. وهناك محرك آخر لا يقل أهمية عن سابقه، وهو المقابلة التي أجريت مع المؤلف الدانماركي كير بلوتجن في صحيفة إنفورميشن (الإعلام) قبل أسابيع قليلة من الحدث السابق، حيث وصف بلوتجن كيف أن الفنان الذي سيرسم صوراً في كتابه القادم عن حياة النبي محمد قد اختار أن يكون مجهولاً خوفاً من ردود الفعل العنيفة من قبل «مسلمين متطرفين» (دوبغارد ٢٠٠٥).

وأثارت الرسوم ردود فعل دولية غير مسبوقة في التاريخ الدانماركي الحالي. وقد شملت ردود الفعل تلك مقاطعة للمنتجات الدانماركية في عدد من بلدان الشرق الأوسط، وحرق العلم الدانماركي في دول مثل الباكستان وبنغلاديش وأندونسيا، وهجمات إضرام للنار في لبنان وسوريا، حيث تم حرق القنصلية والسفارة الدانماركية بالكامل.

وقد أوجدت الأزمة نوعين من ردود الفعل المتوازية؛ فمن جهة كان هناك موجة من الغضب العام ضد وفد من العلماء المسلمين الذين جابوا الشرق

الأوسط في الأيام الأولى من الأزمة، حيث أحضر الوفد أوراقاً ومستندات تمثل ما رأوه أمثلة على الموقف العدائي العام ضد المسلمين في الدانمارك، وهو رد فعل كان له تأثير في مقاطعة البضائع الدانماركية، وكان له دور في حفز المشاعر العدائية ضد الدانمارك في بلدان الوفد الذي قام بتلك الجولة. وقد قوبل هذا الوفد بالإدانة من قبل الساسة الدانماركيين والصحافة، وطالبت مجموعات من المواطنين محاكمة العلماء بتهمة الخيانة. وسار على الاتجاه نفسه وزير الهجرة والدمج، الوزير ريكي فلشوج، الذي قال: «إن عمل الأئمة قد أضر بالجهود الرامية إلى مدّ الجسور بين الثقافات المختلفة في الدانمارك، ولن يكون بمقدورنا بعد الآن الاستفادة من مساهماتهم في عمل أي شيء»(٥).

ومن جهة أخرى، وفي الوقت ذاته، كان هناك صوت آخر يقوى من خلال الأزمة، ذلك الصوت الذي ينادي بحوار أوسع، بل والشعور بالأخوة بين الدانماركيين والمسلمين، مركِّزاً في مبدأ التعايش والقواسم المشتركة في كل وقت، وهو ما أكده رئيس الوزراء الدانماركي راسموسين في أثناء مقابلة أجرتها معه قناة العربية التلفازية في الأول من فبراير عام ٢٠٠٦م، التي قال فيها: «أعتقد بأنه يتحتم علينا أن تكون حرية التعبير مقرونة على الدوام مع حرية الدين، واحترام المشاعر والمعتقدات الدينية... ويجب علينا أن نعيش بعضنا مع بعض في سلام وانسجام... وأعتقد أن ثمة نقاطاً مشتركة فيما بيننا يمكن أن ننطلق منها للتحدث بعضنا مع بعض: تاريخياً واقتصادياً وثقافياً، وكذلك على المستوى الديني. فنحن نعيش في أماكن مختلفة، ولدينا خلفيات تاريخية مختلفة. وعلى أي حال، أعتقد أنه من الواجب علينا أن نعدّ بعضنا إخوة. ودعوني أضرب مثالاً على ذلك: هب أن هناك ثلاثة إخوة قرروا القيام برحلة إلى مدينة أكبر، فبدؤوا رحلتهم، ثم وجد الأول واحة رائعة، وقرر

أن يستوطن فيها، ولا يكمل رحلته مع أخويه حيث المدينة الأكبر، وبقي مكانه هناك. واستمر الآخران في طريقهما، ثم وجد الثاني مكاناً رائعاً في الطريق، وقرر البقاء فيه. وأكمل الثالث طريقه قاصداً المدينة الأكبر، والتي أقام بها عندما وصل إليها. وعاش الإخوة في ثلاثة أماكن مختلفة، ولكن كان بينهم نقطة انطلاق مشتركة بدؤوا منها، وظلُّوا إخوة مع اختلاف أماكنهم، حيث كان لزاماً عليهم أن يعيشوا معا بسلام وانسجام (العربية ٢٠٠٦م)».

وظهرت إحدى نتائج الإستراتيجيات المتغيرة بعد عشرة شهور، عندما حلل راسموسين أحداث العنف في خطابه بمناسبة السنة الجديدة، مهنئاً البلاد لوقوفها بثبات في الأوقات العصيبة. ولم تكن مرئياته منصبة على القيم الدانماركية وأهميتها على المستوى الداخلي، بل على الدانمارك بوصفها إحدى طلائع القيم العالمية الأثيرة.

«إنها حرية التعبير التي دفعت بعجلة التقدم في الدانمارك، وفي أوربا، وفي المجتمعات الحرة الأخرى في العالم. هذه هي الحرية التي تحاول قوى الاستبداد تقييدها. وكل واحد منا لديه مسؤولية تجاه تطبيق حرية التعبير بطريقة لا تولِّد العنف والكراهية. كما أن لدينا أيضاً مسؤولية تفرض علينا عدم الخضوع لأي مطالب فاشستية قد تملي علينا ما يجب قوله، أو ماذا نتحدث عنه. إنها المسؤولية بأن نبقى صادقين مع أنفسنا، ومع القيم التي أدت إلى الحرية والسلام والرخاء، وهو ما نتمتع به في هذا الجزء من العالم. وبهذه الطريقة أيضاً يمكننا تقديم الدعم لملايين من الناس في جميع أرجاء العالم، الذين يتطلعون إلى تلك الحريات الأساسية (راسموسين ٢٠٠٧م).

ومن الصعوبة بمكان تحديد ما إذا كان النقاش حول الإسلام والمسلمين في الدانمارك يتجه نحو مزيد من الجهود المؤدية لتسوية وطنية ووعي عالمي.

ومن المهم هنا أن الأصوات، التي وجهت الانتقاد للكتّاب الدانماركيين الاثني عشر أثناء أزمة الرسوم الكرتونية، والتي أطلق عليها «نبرة» النقاش كانت موجودة أيضاً قبل هذا الحدث (جيريشو و رود ٢٠٠٦م: ٤٥).

ولم يكن القلق بين صفوف الإعلاميين والفنانين والأكاديميين والسياسيين (من الحزب المحافظ إلى قائمة الوحدة)، من وجود صراع بين المسلمين والقيم الدانماركية، بل من الجدل حول تلك القضايا، والذي قد يخلق نوعاً من القطبية الذاتية المدمرة داخل المجتمع الدانماركي.

وبهذا المعنى يتضح أن الحديث عن الإسلام والمسلمين في الدانمارك كان - ولا يزال - مختلف الأوجه، على الرغم من غَلَبَة بعض الأصوات على أصوات أخرى، وبرغم تخطي هذا الحديث الحدود السياسية والعرقية. وعلى أي حال، وكما أوضحت شخصيات رفيعة المستوى في الإدارة الدانماركية؛ مثل: (المدير الأسبق لدائرة استخبارات الشرطة الدانماركية، لارس فيندسن)، وكذلك ما ذكره أعضاء في الجالية المسلمة، فإن الصحافة - على وجه الخصوص - تحاول أن تعطي «وجهة نظر مختلفة عن المسلمين» بشكل أكثر مما كان قبل حدوث الأزمة[٦].

الخاتمة

في اليوم الأخير من شهر يناير عام ٢٠٠٧م قطع قرابة ٣٠٠٠ شخص مسافة الـ ٣,٣ كم مشياً على الأقدام من (ميدان إسرائيل) في مركز مدينة كوبنهاجن إلى مسجد أهل البيت في منطقة شمال نوريبرو المجاورة. وعبَرت المسيرة وسط منطقة نوريبروغيد المكتظة عادةً، مما استدعى أصحاب السيارات والدراجات أن يفسحوا الطريق لتلك الجموع في بعض الأحيان. وقد رافقت الدراجات النارية للشرطة تلك المسيرة، التي كانت تسير ببطء في المقدمة، وهي تحمل أعلاماً سوداء وحمراء كبيرة. وكانت هناك هتافات تعلو بشعارات باللغة العربية؛ مثل: «يا حسين يا حبيبي»، و«كل يوم عاشوراء»، «كل يوم كربلاء». وكانت نبرة الهتافات تتصاعد، ويتم تبادلها من صف إلى آخر في المسيرة. وهناك قسم من الرجال المشاة، وقسم من الذين يؤدون حركات راقصة، وهم يضربون على صدورهم بأكفهم، وفي الصف الأخير توجد النساء.

وقد وقف الناس على جنبات الطريق يشاهدون المسيرة. وكانت الجماهير عبارة عن خليط من الأصدقاء الذين ساروا في تلك التظاهرة (وهم يتبادلون القبلات والتحيات في مشاهد متكررة)، وهناك آخرون يشاهدون المنظر من خارج المسيرة ممن كان غرضهم التسوق فقط، واحتساء القهوة. وكان هناك عدد من الشبان والشابات يوزعون منشورات عن الاحتفال بيوم عاشوراء على الناس الذين يبدون اهتماماً بهذا الشأن، ويسألون الناس - بشيء من الأدب - حول أي استفسارات قد تكون لديهم عن هذه المناسبة. وقد كانت ردود فعل

الكثيرين تتم على الاهتمام والفضول. وطبقاً لما ذكره بعض المشاركين الشباب الذين تحدثت إليهم لاحقاً، وفي معرض الإجابة عن السؤال السائد في أثناء ذلك الحدث: هل كان احتفالاً بصدام حسين دكتاتور العراق الأسبق الذي أعدم قبل شهر؟ أجاب الشبان بالنفي، مؤكدين أن الاحتفال كان لحفيد محمد وهو الحسين، الذي يعدّ أهم شهيد عند المسلمين الشيعة(٧).

وتعدّ المسيرة مثالاً لافتاً للنظر يعكس محاولة المسلمين في الدانمارك تقديم «الوجه الإنساني» لدينهم أمام العامة. ويعد الإسلام في الدانمارك مادةً لنقاش ساخن مسيّس؛ لذا كانت إحدى نتائج هذا الجدل الساخن ظهور ردود فعل من قبل الجاليات المسلمة في خضم تلك الأجواء المسيّسة. وعندما تحدثت لبعض الشباب الذين يقومون بتوزيع منشورات في أثناء مسيرة عاشوراء، وسألتهم: لماذا يقومون بهذا العمل؟ كانت الإجابة السائدة لدى أغلبيتهم هي: أنهم شعروا بأنهم ملتزمون تجاه تغيير المفهوم العام عن الإسلام. وبما أنهم يعتقدون أنهم سيمضون بقية حياتهم في الدانمارك، فعليهم أن يثبتوا أن الإسلام ليس دين عنف، وهذا في غاية الأهمية بالنسبة إليهم.

ومع أن الإسلام يمثل جزءاً من الممارسات والحياة اليومية في كثير من البيوت في شتى أنحاء البلاد، إلا أنه من الضروري التنبّه للأبعاد الدعائية المتزايدة لتلك الممارسة. وكلما تأسست منظمات إسلامية جديدة (وآخرها منظمة المسلمين الديموقراطيين، والمجلس الإسلامي)، فإن الانضمام إليها يعد خطوة حفزية واضحة لإظهار ما عليه الإسلام «في حقيقة الأمر»، خصوصاً أمام وسائل الإعلام والمؤسسة السياسية.

وكان الشيعة يمثلون إحدى الجماعات التي ظلت صامتة وقتاً طويلاً، وهي

الآن تحاول - بشكل متزايد - أن تحظى بصوت عام. ومن المثير للاهتمام أن هذا الجهد الذي تبذله الشيعة لتقديم أنفسهم على الدوام أنهم مسلمون صالحون، وبأنهم مواطنون جديرون بالثقة، يمكن أن ينظر إليه على أنه نوع من التصادم مع العبارة المتكررة التي دائماً ما تسمع (خصوصاً في المحيط السياسي) أن الدين في الدانمارك يعد شيئاً يمارَس على المستوى الخاص، والمسلم الصالح هو الشخص الذي يلتزم تلك القاعدة، وهو بذلك أهل للثقة، و«يعد مندمجاً في المجتمع»، وأن أي شخص لا يلتزم تلك القاعدة الاجتماعية غير المكتوبة قد يمثل خطراً محتملاً على المجتمع الدانماركي. وبهذا المعنى، فالمسلمون في الدانمارك واقعون بين كماشتين:.بين ما يتوقع منهم أن يفعلوه بوصفهم مواطنين أوفياء، وبين ما يجدونه لزاماً عليهم أن يفعلوه لكي يلاقوا القبول على ما هم عليه.

والناس يختارون طرائق مختلفة للخروج من هذا المأزق:

إحداها - وكما هو موضح في هذا الفصل: هو تأسيس منتديات عامة ومنظمات، يكون التركيز الأساسي فيها في الوعي العام. ويمثل تلك المنظمات أفراد مترابطون يشاركون ويظهرون عبر وسائل الإعلام بصفة مستمرة. ويتضمن تعميم البعد الإسلامي في الدانمارك بتلك الطريقة نوعاً من التخصيص.

وهناك طريقة أخرى يمكن للمسلمين أن يتعاملوا بها للخروج من مأزق التوقعات وردّ الفعل من خلال التفاسير الكلية للإسلام، كما يتضح بصورة جلية من ردود فعل حزب التحرير على وجه الخصوص، الذي يعدّ حركة سياسية إسلامية حظيت بقدر كبير من اهتمام وسائل الإعلام بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (شميدت ٢٠٠٧م).

أخيراً، يجب علينا أن نعترف بأن الأصولية أصبحت أيضاً إحدى الإجابات لدى مجموعة من الشباب المسلم، كما يتضح من القضايا الثلاث المعروضة أمام المحكمة خلال السنوات القليلة الماضية. وحتى الآن، حكم على شاب يبلغ السابعة عشرة من العمر، من أصل أردني، بالسجن مدة سبع سنوات للتخطيط للقيام بأعمال إرهابية في الدانمارك في قضية «غلوسترب» (كروغ وهسلند ٢٠٠٧م).

بناءً على ذلك، فإن التطورات التاريخية للإسلام في الدانمارك تعكس نوعاً من التحرك البطيء والبعيد عن الانتماءات العرقية، ولكنه ليس تركاً كلياً لتلك الانتماءات، باتجاه التطابق والانسجام بما يتماشى مع الطريقة ومع الواجبات المطلوبة لانخراط الفرد مع المجتمع المحيط، والطرائق التي يمكن أن يُسمح له من خلالها بالانضمام إلى ذلك المجتمع. ويبقى السؤال مطروحاً، ويستحق المزيد من إمعان النظر، بما أن الدين يحظى، ودون أدنى شك، بهذا الدور الحيوي الثابت ضمن إطار أمة تعي ذاتها، وبأنها أمة علمانية.

الحواشي

١- يمكن دراسة حياة نود هولمبو بالإنجليزية عبر الموقع /www.knud-holmobe.com biog-raphy.html. ويوجد وصف مطول باللغة الدانماركية عن حياة هومبو في كتاب أودي (٢٠٠٢م).

٢- للحصول على دراسة دقيقة عن اللاجئين البوسنيين في الدانمارك، انظر كتاب غرونينبيرغ (٢٠٠٦م).

٣- البرلمان الدانماركي، ٤ أكتوبر ٢٠٠١م، خطاب ٢٢٣، بيا جيرسغارد.

4- www.statsministeriet.dk/Index/dokumenter.asp?o=2&n= 0&n=0&t= 14&d=1327&s=1

٥- استشهاد من جيريشو ورود ٢٠٠٦م: ١٧٨.

٦- المؤتمر الخاص بالأئمة den forste conference for imamer og mediefolk afholdt I samarbejde med det islamiske forbund I Danmark, held at Norrbro,16 April 2007.

٧- إن تقديرات مسيرة عاشوراء هي جزء من عملي الميداني الجاري ضمن أوساط المسلمين في نوريبرو. ويتوقع أن تنشر النتائج النهائية للمشروع في عام ٢٠٠٩م.

References المراجع

Aoude, Safia. *Hjulspor i sandet – historien om Ali Ahmed Knud Holmboe*. København: Fateh/Underskoven, 2002.

Borg, Orla. "Øget fokus på danske værdier". *Jyllandsposten*, 15 August 2000.

Danish Immigration Service. *Statistical Overview 2001*. Copenhagen: Danish Immigration Service, 2002.

Dubgaard, Ulla. "Er kunstneres selvcensur og frygt for fundamentalister reel?". *Dagbladet Information*, 17 September 2005.

Egelund, Rikke and Bjarne Steensbeck. "Muslims kritik: Nyrup aflyser møde efter navnetjek". *Politiken*, 27 September 2001.

Galal, Lise Paulsen and Inge Liengaard. *At være Muslim i Danmark*. Copenhagen: Forlaget Anis, 2003.

Groes-Petersen, Henrik. "Nyrup kræver troskabsed fra indvandrere". *Politiken*, 28 September 2001.

Grünenberg, Kristina. *Is Home Where the Heart Is or Where I Hang My Hat? Constructing Senses of Belonging among Bosnian Refugees in Denmark*. Copenhagen: University of Copenhagen, Department of Sociology, 2006.

Ib, Helle. "Muslimer var for radikale for Nyrup". *Politiken*, 27 September 2001.

Jacobsen, Brian. "Muslimer i Danmark: en kritisk vurdering af antalsopgørelser". In *Tørre tal om troen: religionsdemografi i det 21. århundrede*, eds Margit Warburg and Brian Jacobsen. Højbjerg: Forlaget Univers, 2007, 143–165.

Jerichow, Anders and Mille Rode. *Profet-affæren: En PEN-dossier om 12 Muhammed-tegninger – og hvad siden hændte....* Copenhagen: Dansk PEN, 2006.

Johansen, Karen-Lise Johansen. *Muslimske stemmer: Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 2002.

Jørgensen, Rikke and Vibeke Søderhamn Bülow. "Ali og de fyrretyve k(r)oner: En analyse af Ekstra Bladets kampagne 'De fremmede'". In *Den generende forskellighed: Danske svar på den stigende multikulturalisme*, ed. Peter Hervik, 81–107. København: Hans Reitzels Forlag, 1999.

Keiding, Peter. "Villy Søvndal: Asmaa hører ikke til på venstrefløjen". *Dagbladet Information*, 26 April 2007.

"Knud Holmboe – a Martyr of Freedom of Expression". Retrieved from www.knud-holmboe.com.

Krarup, Søren. "Religiøs baggrund er relevant". *Kristeligt Dagblad*, 7 February 2003.

Krarup, Søren. "Indfødsrettens mening". *Jyllandsposten*, 15 May 2006.

Krogh, Kasper and Elisabeth Arnsdorf Haslund. "Danmarks tavse terrorist". *Berlingske Tidende*, 15 February 2007.

Kühle, Lene. *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Univer-sitet, 2006.

Lassen, Søren Christian. "Tariqa Burhaniya – en transnational sufibevægelse i Danmark". *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 3 (2004): 34–44.

Niebuhr, Carsten. *Carsten Niebuhrs rejsebeskrivelse fra Arabien og omliggende lande*. Vol. 1. Copenhagen: Forlaget Vandkunsten, 2003.

Niebuhr, Carsten. *Carsten Niebuhrs rejsebeskrivelse fra Arabien og omliggende lande*. Vols 2 and 3. Copenhagen: Forlaget Vandkunsten, 2005.

Østergaard, Bent. *Indvandrernes danmarkshistorie*. København: Gad, 1983.

Østergaard, Kate. *Danske verdensreligioner: Islam*. Copenhagen: Gyldendal, 2006.

Politiken. "Asmaa: Jeg er imod dødsstraf". April 20, 2007. Retrieved from http://politiken.dk/indland/article288001.ece.

Quraishy, Bashy. "Islam i västerländska massmedier". *Invandrare & Minoriteter* Vol 29, No. 1 (2002).

Rasmussen, Anderes Fog. "Al-Arabiya: Interview with Anders Fog Rasmussen". Retrieved from www.statsministeriet.dk/Index/dokumenter.asp?o=2&n=0&h=2&t=18&d=2508&s=Nyhedsavisen: avisen.dk/intern-uro-enhedslisten-300407.aspx, 2006.

Rasmussen, Anders Fog. "New Year Address 2003". Retrieved from www.statsministeriet.dk/Index/dokumenter.asp?o=2&n=0&t=14&d=1327&s=1.

Rasmussen, Anders Fog. "New Year Address 2007". Retrieved from www.statsministeriet.dk/Index/dokumenter.asp?o=6&n=0&h=6&t=14&d=2754&s=2.

Rosenfeldt, Mattias Pape. "Hvor meget fylder religion i det offentlige rum?" *Religion* 1 (2007): 22–3.

Rytter, Mikkel. "Muslimer, medier og politik". *Kristeligt Dagblad*, 9 December 2004.

Safet, Bektovic. *Kulturmøder og religion: Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*. Copenhagen: Museum Tusculanums Forlag, 2004.

Sane, Henrik Zip. *Billige og villige? Fremmedarbejdere i fædrelandet ca. 1800–1970*. Farum: Farums arkiver og museer, 2000.

Schmidt, Garbi. "Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnification of Islam among Young Muslims in the United States and Denmark". *The Muslim World*, Vol 92, No. 1/2 (2002): 1–17.

Schmidt, Garbi. "Islamic Identity Formation among Young Muslims in Denmark, Sweden, and the United States". *Journal of Muslim Minority Affairs* Vol 29, No. 1, (April 2004): 31–45.

Schmidt, Garbi. *Muslim i Danmark, muslim i verden*, Uppsala: Swedish Science Press, 2007.

Simonsen, Jørgen Bæk. *Islam i Danmark*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 1990.

Simonsen, Jørgen Bæk. *Islam med danske øjne: Danskernes syn på islam gennem 1000 år*. København: Akademisk Forlag, 2004.

Strasser, Elisabeth and Karina, Moeslund. *Family Migration Policies in Denmark*. Country report IMISCOE, forthcoming.

Thomsen, Jens Peter Frølund. *Konflikten om de nye danskere*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 2006.

Togeby, Lise. *Fra fremmedarbejdere til etniske minoriteter*. Århus: Århus Universitetsforlag, 2003.

Udlændingeservice. *Tal og fakta på udlændingeområdet 2006*. Copenhagen: Udlændingeservice, 2007.

Vertovec, Steve. "Multi-culturalism, Culturalism and Public Incorporation", *Ethnic and Racial Studies* Vol 19, No. 1 (1996): 49–69.

Villadsen, Jeppe. "Nyrup udskyder møde med imamer". *Information*, 26 September 2001.

السويد

غوران لارسن

مع أن الإسلام والمسلمين في السويد يحظون بقدر بالغ من الاهتمام من قبل الصحفيين والأكاديميين، إلا أنه من الواضح أن معرفتنا بهم لا تزال محدودة جداً (لارسن ٢٠٠٤، ٢٠٠٦م إي).

وقد ركزت معظم الدراسات حتى الآن إما في الهياكل التنظيمية، وإما في الإجراءات المؤسساتية، ولكن القليل من تلك الدراسات قد تعاطى مع نواحٍ أخرى في هذا الموضوع من قبيل التنوع الداخلي، والنقاش الديني، والفوارق بين الأجيال أو العلمانية، ضمن إطار أشخاص ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية.

وكما أشار جاكس ووردينبيرغ (٢٠٠٤م: ٢٧) بأنه يجب على الباحثين في ميدان الإسلام والمسلمين في أوربا أن يكون لديهم نقد ذاتي بشكل أكبر، وأن يركزوا فعلياً في «ما يفكر به ويقوله ويفعله» أولئك الناس الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية، كأحد العوامل المساعدة على إيضاح الصورة، بدلاً من التركيز في المفاهيم الغامضة عن الإسلام. ومع أن ملحوظات ووردينبيرغ صحيحة، وتدعو إلى الأسى، إلا أن هذا الفصل سيسد تلك الفجوة الأكاديمية بالتأكيد. لكن سنركز هنا في بعض القضايا التي نعتقد بأنها تستحق مزيداً من الالتفات، ونأمل أن تعمل دراسة الموضوع في السويد على الحفز إلى عمل المزيد من الدراسات النقدية والأبحاث حول الإسلام والمسلمين في أوربا على وجه العموم.

مقدمة

كما هو الحال في معظم دول أوربا، فليس من الممكن إعطاء رقم محدد لعدد المسلمين الذين يعيشون في السويد. وكما هو الحال أيضاً في عدد من المجتمعات الغربية، ليس هناك إحصائيات رسمية للانتماءات الدينية[1]. وكان آخر إحصاء رسمي يشتمل على بيانات توضح الانتماءات الدينية يعود إلى عام ١٩٣٠م، حين لم يكن في ذلك الوقت سوى ١٥ شخصاً فقط قدّموا أنفسهم على أنهم مسلمون (سفانبيرغ وويسترلند ١٩٩٩م: ١٣).

أما في أيامنا هذه، فيقدر عدد المسلمين عموماً بنحو ٣٥٠,٠٠٠ أو ٤٠٠,٠٠٠ نسمة. وطبقاً للهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة إلى الجاليات الدينية (SST)، فهناك نحو ١٠٠,٠٠٠ يمكن أن يطلق عليهم مسلمون يمارسون دينهم. ولكن طبقاً لما ذكره إيك ساندر، وطبقاً للبحث الذي أجريته، فإن العدد أكبر من ذلك بكثير. والتقديرات التي خرجت عن هيئة الجاليات الدينية (SST) متحفظة وحصرية، وهي تحسب فقط الأفراد الذين ينتمون إلى طوائف هي «معروفة أصلاً» بذاتها. إذن، فعدد المسلمين الذين يمارسون شعائر دينهم أكبر من ذلك، وقد يقترب العدد من ١٥٠,٠٠٠ (ساندر ولارسن ٢٠٠٢م: ١٠٨). وقد ازداد عدد الأفراد من أصول ثقافية إسلامية بشكل سريع خلال العقود الأخيرة.

التاريخ

كما هو الحال في معظم البلدان الأوربية، يمكن تقسيم مُدد وصول المهاجرين من خلفيات ثقافية إسلامية ثلاثِ مُدد، أو على ثلاثِ مراحل[2]. فأول دفعة من المسلمين الذين وصلوا إلى السويد جاؤوا عمالاً زائرين في نهاية حقبة الستينيات، ويبدو أنه لم يكن لديهم طموح للبقاء أوقاتاً طويلة،

لكن - وبحلول منتصف السبعينيات - تغير الوضع بشكل جذري عندما بدأ أقارب المهاجرين الأوائل وعائلاتهم بالوصول. ومع تدفق النساء والأطفال، أصبح الدين والهوية من القضايا الأكثر أهميةً، وأصبحت المطالب لإنشاء مؤسسات اجتماعية للمحافظة على القيم الدينية والثقافية، وعلى العادات واللغات التي تظهر على السطح. وخلال تلك المدة الثانية، أصبح الإسلام مكوِّناً أساسياً في المشهد الديني في السويد. وكما سنرى لاحقاً، فقد كانت حقبة السبعينيات والثمانينيات أيضاً مرحلة للبناء المؤسساتي. ومنذ «مدة إعادة الوحدة العائلية»، أو «لمّ الشمل»، دخل المسلمون إلى السويد أساساً لاجئين أو طالبين اللجوء السياسي.

وقد ساهمت الصراعات الدولية والأزمات والحروب في إيران والعراق والصومال ولبنان وفلسطين والبوسنة - على سبيل المثال، بشكل كبير ومكثف - في أن تكون الجالية الإسلامية في السويد متغايرة العناصر والخواص، وشديدة التعقيد في حقيقة الأمر. وحتى منتصف الثمانينيات كان الأتراك يمثلون السواد الأعظم بين المسلمين في السويد، ولكن ليس من الممكن اليوم الحديث عن جماعة عرقية محددة لديها تلك الهيمنة[٣]. ومقارنة مع فرنسا والمملكة المتحدة، فلم يكن للسويد على الإطلاق أية مستعمرات في أقاليم يسيطر عليها المسلمون، وكان ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى عدم هيمنة جماعة عرقية مسلمة معينة هنا في السويد.

وقد ينظر إلى هذا التنوع على أنه أمر إيجابي، من شأنه أن يثري النقاش الديني الإسلامي، وهذا من جهة، لكن من جهة أخرى، فهذا التعدد والاختلاف في العناصر والخواص بين المسلمين يجعل من الصعوبة بمكان عليهم أن يتحدثوا بصوت موحد. وفضلاً عن ذلك، فقد كان هناك كثير من الصراعات

الداخليـة والتـوترات بين الجمـاعـات والمنظمـات المتـعـددة؛ فـالدولة السـويدية، مـثلهـا مـثل أغلبـيـة الدول في أوربا، تنظـر جـزئيـاً إلى هذا التنوع بوصـفـه مشكلة[٤]. فعلى سبيل المثال: إلى من يجب على الدولة السويدية أن تتحدث؟ ومع أي منظمة أو زعيم ديني يجب عليها أن تتعامل؟ ومن الذي سيتحدث باسم المسلمين كلهم؟ هذا إن وجد. ومع أن الإجابة عن تلك الأسئلة صعبة أو مستحيلة، إلا أنه من الواضح أن المطالب بوجود متحدث رسمي عن المسلمين قد خلق نوعاً من الصراع والتوتر ضمن إطار الجالية الإسلامية نفسها. ومن وجهة نظر أكثر شمولية، يمكن القول: إن الدولة السويدية تدرك، أو تتوقع أبعد من ذلك، أنه يجب على المسلمين أن ينظموا أنفسهم بطريقة تحاكي طريقة الكنيسة اللوثرية في السويد، والكنائس الأخرى، أو ما يسمى بالحركات الشعبية (مثال، الوال ٢٠٠٢م: ٢٧٧-٩، ستينبيرغ ٢٠٠٢: ١٢٩).

ويتركز المسلمون بصورة أساسية في المدن الثلاث الكبرى في السويد وما حولها (استكهولم وجوتبورغ ومالمو)، أو في المدن والمناطق ذات الصبغة الصناعية أو الاقتصادية (انظر الوال ٢٠٠٢، ولارسن ٢٠٠٧م بي، وستنبيرغ ٢٠٠٤م). وبما أن الحضور الإسلامي في السويد يعد - في الأساس - ظاهرة مدنيةً، فإن وجود المسلمين بكثافة في المدن الكبرى يمكن أن يعود إلى أسباب تنظيمية واقتصادية من جهة، فمن السهولة بمكان الحصول على وظيفة في تلك الأنحاء من البلاد. كما يتضح من جهة أخرى أن الكثير من المهاجرين وأبنائهم يريدون البقاء والعيش في المناطق نفسها التي يقيم بها نظراؤهم من المسلمين، أو العيش في أنحاء من البلاد؛ حيث من الأسهل عليهم المحافظة على لغتهم وثقافتهم وعاداتهم. وبرغم هذا فمن وثيق الصلة بالموضوع أن نتكلم

عن بعض أجزاء أستكهولم وجوتبورغ ومالمو؛ لكونها معزولةً بشكل حقيقي، كما يجب أن نأخذ في الحسبان أن تلك الإجراءات فيها عنصر تطوعي (لارسن وساندر ٢٠٠٧م)(٥). ويجب مناقشة النمو المتزايد للحضور الإسلامي فيما يتعلق بقضايا الاستيعاب والدمج والفصل؛ لأن الاستيعاب ليس خياراً بالنسبة إلى معظم المنظمات الإسلامية التي نناقشها في هذا الفصل. فهم يريدون أن يظلوا مسلمين، ولكن أغلبهم يريدون أيضاً أن يُدمجوا بشروط مساوية، وأن يكون لديهم الفرص نفسها مثل بقية السكان السويديين. وهذه القضية ذات علاقة خاصة بالمنظمات الشبابية التي تريد أن تجعل الإسلام ديناً «سويدياً».

على أي حال، فبعض من الجماعات المسلمة والقيادات الإسلامية (أمثال أولئك الذين يدافعون عن القضية حسب التفسيرات الأصولية، كالسلفيين) يتحمسون لحماية المسلمين من جميع أشكال «الفساد الأخلاقي» و«الذنوب» في المجتمع السويدي(٦).

وإلى جانب المسلمين الذين يمارسون شعائر دينهم، والذين يريدون أن يكونوا مسلمين وسويديين في الوقت ذاته، وإلى جانب الانعزاليين، يجب ألا نغفل عن واقع الأغلبية العظمى من الناس، الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية، وأن حالهم مثل غيرهم من العلمانيين أو اللادينيين الكثيرين جداً ممن يعيشون في السويد.

لذلك، فأفضل وصف للسواد الأعظم من السكان المسلمين أن يقال عنهم: علمانيون أو أصحاب ثقافة. ولسوء الحظ، فهذه المجموعة منسية تقريباً في البحث الأكاديمي، وكذلك في الأوساط الشعبية والإعلامية.

و«المسلم» - في وسائل الإعلام عموماً - شخص متدين (غالباً ما يكون أصولياً أو متطرفاً في مواقفه أو وجهات نظره)، لكنه أو/ لكنها من النادر أن

يوصف بأنه شخص «عادي» يريد أن يعيش حياة كريمة في السويد. وقد ساهم هذا الأمر في تقديم الإسلام والمسلمين بصورة نمطية اصطبغت بها الحوارات والنقاشات حول موضوعات الدمج والتعددية الثقافية، وفي النقاشات الدائرة حول قضايا الأمن مؤخراً (خصوصاً فيما يتعلق بالحرب على الإرهاب).

لكن يجب ألا ننسى أنه من الصعوبة بمكان دراسة ما يسمى بالمسلمين العلمانيين، أو من ينتمون إلى الثقافة الإسلامية؛ لسببين: الأول: الكثير من الأفراد الذين يندرجون ضمن هذا التصنيف لا يريدون تصنيفهم كمسلمين. السبب الثاني: أن مثل هؤلاء الناس غير منظمين بالطريقة نفسها التي هي عند المسلمين المتدينين، وبالذات في جمعيات ثقافية أو عرقية. وهناك استثناء واحد مهم، وهو المسلمون العلمانيون في السويد (SEMUS)؛ حيث يوجد موقع إلكتروني جديد على شبكة الإنترنت أنشأه هومن انفاري «بهدف تقديم منظور علماني في النقاش حول الإسلام في السويد»(٧). ومع أن المسلمين العلمانيين في السويد قد حظوا بشيء من الاهتمام من قبل وسائل الإعلام، لكن يجب تأكيد أن تلك الفئة ليست منظمة بالمعنى الصحيح، إنما يجمعهم مجرد موقع إلكتروني يديره شخص واحد. ومع هذا، فإن موضوع ما يسمى بالمسلمين العلمانيين يستحق مزيداً من الالتفات من دون شك.

من التنوع العرقي إلى الهوية الإسلامية:

تم تأسيس عدد من المنظمات الإسلامية منذ السبعينيات على المستويين المحلي والوطني(٨). وكان وراء تلك التطورات عدة عوامل:

أولاً: ازداد عدد المسلمين بشكل سريع، وولد كثير من الأطفال من آباء مسلمين في السويد. وأصبح من الضروري الوفاء بالمتطلبات الجديدة من

خلال تأسيس منظمات مناسبة يمكن أن تساعد المسلمين في المحافظة على هوياتهم الدينية والثقافية وتطويرها.

ثانياً: أصبح من الممكن في أوائل السبعينيات، ومن خلال الهيئة السويدية للمنح الدينية (SST)، تقديم الطلبات للحصول على منح من الدولة، بهدف تأسيس منظمات إسلامية. لكن كان من الضروري الوفاء ببعض الشروط لأجل الحصول على المال من الهيئة. فعلى سبيل المثال: يجب على المنظمة أن تخدم أكثر من ٣,٠٠٠ عضو، وأن تحترم قيم المجتمع السويدي، وأن تحافظ عليها، وتلتزمها، وأن يكون لديها شخص مصرح له قانونياً، يكون مسؤولاً عن المنظمة، وأن يكون لها مجلس إدارة فاعل[٩]. وطبقاً لما ذكره انغفار سفانبيرغ وديفيد ويسترلند، فإن طلبات تأسيس المنظمات، التي تشبه بشكل أو بآخر تأسيس الحركات الشعبية السويدية، خصوصاً ما يتعلق بالبناء الهيكلي لما يسمى بالكنائس الحرة، كان لها أثر كبير في البناء التنظيمي لتلك المنظمات (سفانبيرغ و ويسترلند ١٩٩٩م: ١٥، ستينبيرغ ٢٠٠٢م: ١٢٩).

ومنذ عام ١٩٩٢م أصبح من الأيسر بكثير تأسيس ما يسمى بالمدارس المستقلة في السويد (بيرغلند ولارسن ٢٠٠٧م). ومن أجل اعتراف الدولة، والحصول على دعم مالي منها، يجب على تلك المدارس أن تلتزم تعليمات الوكالة السويدية الوطنية للتعليم ومناهجها الوطنية. وطبقاً للمعلومات التي وفرتها الوكالة، كان هناك في عام ٢٠٠٦م ٦٦ مدرسة معترفاً بها في المستوى الإلزامي (المستوى الإلزامي في النظام التعليمي المدرسي للأطفال الذين تراوح أعمارهم بين ٧ و١٦)، كذلك هناك ست مدارس معترف بها من بين المدارس الثانوية. وقد افتتح المسلمون تسع مدارس للتعليم الإلزامي (بيرغلند ولارسن ٢٠٠٦م: ١٠).

وقد أثار تأسيس المسلمين مدارس مستقلة كثيراً من النقاشات العامة، وانتقدت وسائل الإعلام، وكذلك الوكالة السويدية الوطنية للتعليم، عدداً من المدارس. وقد أصبح النقاش حول تأسيس المدارس المستقلة أيضاً (خصوصاً ما يسمى بالمدارس المعترف بها، وعلى وجه التحديد مدارس المسلمين أو المدارس الإسلامية)، موضوعاً سياسياً أدى إلى انقسام الأحزاب السياسية. وإلى جانب البعد السياسي، فمن الجوهري أيضاً النظر في النقاش حول المدارس المستقلة على ضوء مهمات الدين ومكانه، أو المنظمات الدينية في المحيط العام (انظر بيرغلند ولارسن ٢٠٠٧م).

إن تأسيس المساجد والمدارس الإسلامية المستقلة، وكذلك النساء اللواتي يرتدين الحجاب، تغيِّر بشكل ملموس من المظهر الديني السويدي، ومن النقاش حول مجتمع متعدد الثقافة. ويجب - طبقاً لمعظم السويديين - أن يكون تأثير الدين مقصوراً على المحيط الخاص، وألا يتداخل مع المحيط العام. إن انتقاد بعض المدارس (بما في ذلك المدارس المسيحية، ومدارس المسلمين، والمدارس المستقلة غير الدينية) كان مشروعاً ومؤسساً على الظروف السيئة الموجودة. وعلى أي حال، فهناك مشكلة واحدة تخص مدارس المسلمين؛ وهي أنها تُصوَّر - بشكل عام - على أنها ظاهرة متجانسة التكوين، وأنها ناشئة من أصل واحد، لكن ذلك لا ينطبق على واقع الحال؛ إذ إن ما يسمى بالمدارس الإسلامية الموجودة في السويد اليوم هي - في الحقيقة - متعددة المنشأ والتكوين بشكل كبير، وهي تتبع أصولاً مختلفة من أصول التدريس، وكذلك أجندات دينية مختلفة (بيرغلند ولارسن ٢٠٠٦م، بيرغلند ٢٠٠٩م).

وقد تأسست أول منظمة إسلامية في السويد في استوكهلم من قبل

اللاجئين التتار المسلمين عام ١٩٤٩م، الذين أتوا إلى السويد عن طريق فنلندا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (سفانبيرغ وويسترلند ١٩٩٩م: ١٤، أوتيربيك ١٩٩٨م). وفي عام ١٩٧٤م تم تأسيس أول منظمة إسلامية وطنية، وهي اتحاد التجمع الإسلامي بالسويد (Forenade Islamiska Forsamlingar I Sverige, FIFS)، الذي انقسم لاحقاً بسبب توترات داخلية وانتقادات، وفي عام ١٩٨٢م ظهرت منظمة وطنية جديدة تحت اسم اتحاد المسلمين السويدي (Sveriges Muslimska Forbund, SMuF). وبرغم التوترات المتزايدة والصراعات حول المال والسلطة والتأثير، كانت المنظمتان قادرتين على التعاون تحت مظلة منظمة تدعى المجلس السويدي الإسلامي (Sveriges Muslimska Rad, SMR). ويعدُّ الأخير مهماً جداً؛ لأنه يعمل كحد مشترك بين الهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة للجاليات الدينية (SST) وبين الجماعات الإسلامية الأخرى في السويد. ونظراً إلى تلك المكانة، فقد كان لقيادة المجلس تأثير كبير في تأسيس منظمات جديدة وتمويلها[١٠].

وكما هو الحال في معظم الدول الأوربية، فالجماعات المسلمة السنية هي المهيمنة في الأوساط الإسلامية بالسويد، ونتيجة لذلك، كان من الصعب جداً على المسلمين غير السُّنَّة تأسيس منظمات بديلة من خلال الاستفادة من منح الدولة. وعلى أي حال، فتأسيس منظمات إسلامية في السويد مرتبط أيضاً بالتطورات الدولية. وعلى سبيل المثال، وفي بداية الثمانينات: تم تأسيس اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية (Islamiska Kulturc Center Unionen, IKUS)، وهي منظمة متأثرة بقوة بالحركة السليمانية وبنظيرتها في ألمانيا (ستينبيرغ ٢٠٠٢م: ١٣٠).

وبالإضافة إلى المنظمات المذكورة أعلاه، فمن الممكن أيضاً تحديد مكان عدد كبير من المنظمات العرقية والدينية على المستويين المحلي والوطني؛ فعلى سبيل المثال: فالمنظمات البوسنية والشيعية والأحمدية والصوفية قد تأسست في عدة مواقع[١١]. علاوة على ذلك، تم تأسيس عدد من المنظمات الشبابية، بهدف تمثيل جميع المسلمين في السويد (خصوصاً أولئك الذين ولدوا وترعرعوا في السويد). وأهم مثال بارز هو: الشبيبة المسلمون السويديون (Sveriges Unga Muslimer, SUM)، لكن من المهم أيضاً أن نذكر الشبيبة الإرتريين المسلمين في السويد (Sveriges Eritreanska Unga Muslimer, SEUM)، ومنظمة الشباب المسلم للبوسنة والهرسك (Bosnien-Hercegovinas Muslimska Ungdomsforbund, BEMUF)[١٢].

ومع أنه لا يجب المبالغة في التفريق بين هذه المنظمات والمنظمات الأخرى التي نوقشت آنفاً، إلا أنه من الواضح أن المنظمات الشبابية تركز - بشكل أكثر - على فكرة الإسلام كدين سويدي. والمسلمون الذين ولدوا وترعرعوا في السويد مصممون - في العموم - على تطوير أسلوب حياة يجعل من الممكن أن تكون مسلماً وسويدياً في الوقت ذاته. وبالنسبة إلى تلك الفئة، تبدو آراء المفكر المسلم، والمتخصص في الدراسات الدينية طارق رمضان قوية على وجه الخصوص. وقد تَرْجَم أيضاً كتابه «كيف تكون مسلماً أوربياً» إلى اللغة السويدية «ابن رشد»، وهي منظمة جامعية إسلامية شعبية، مرتبطة بشكل وثيق بمنظمة الشبيبة المسلمين السويديين.

أصوات المسلمين:

بسبب الحضور الإسلامي المتنامي، أصبح المسلمون أكثر ظهوراً ومشاركة في المناشط الثقافية؛ فعدد من الكتب الإسلامية - على سبيل المثال - قد

ترجمت إلى اللغة السويدية، وأصبحت الاحتفالات الإسلامية اليوم تبث عبر محطة التلفزة الوطنية. وعلاوة على ذلك، بدأ المسلمون أيضاً في إصدار الكتيبات والصحف والكتب باللغة السويدية (هيدن ١٩٩٩م). وعلى سبيل المثال: بدأت منظمة (آي آي إف)، عام ١٩٨٦م، بإصدار صحيفة إسلامية اسمها «السلام»، بغرض تقديم القضايا الإسلامية وطرحها للقراء من المسلمين وغير المسلمين، وقد شارك أشخاص سويديون اعتنقوا الإسلام في عدد من المقالات. وطبقاً لما ذكره جوناس أوتيريك، الذي كتب مقالاً في تلك الصحيفة، فقد كان المحررون في صحيفة «السلام» هذه متأثرين بالنقاشات العالمية حول قضايا المسلمين، وبتوجهات الإخوان المسلمين، وهو ما يتضح من خلال الموضوعات المطروحة في الصحيفة (أوتيريك ٢٠٠٠م).

وبرغم الأهمية البالغة لصحيفة «السلام»، ودورها في التأسيس للإسلام، إلا أنها لم تكن الصحيفة الوحيدة التي أنشأها المسلمون. فقد أنشأت الأكاديمية الإسلامية السويدية (Svenska Islamiska Akademin) صحيفتها الخاصة «المنارة» عام ٢٠٠١م. واليوم، وعلى حد علمي، فإن هذه هي الصحيفة الوحيدة التي لا تزال تصدر من قبل منظمة إسلامية بشكل منتظم.

وفي عام ٢٠٠٧م بدأت منظمة الشبيبة المسلمين السويديين في إصدار صحيفة إخبارية، لكنها تظل صحيفة صغيرة لا تقارن بصحيفة «المنارة».

إضافة إلى ترجمة الكتب والصحف، فقد ترجم المسلمون السويديون معاني القرآن. وكما حدث في البلدان الأوربية الأخرى، فقد كانت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة السويدية على يد علماء فقه اللغة (تول ٢٠٠٧م). فمثلاً: قام جون فريدريك سباستيان كروزنستبل عام ١٨٤٣م أول مرة بترجمة أجزاء مختارة من معاني القرآن. وقد تلا تلك الترجمة تراجم أخرى

بعدها مباشرة. ومن بين تلك التراجم التي قام بها متخصصون في فقه اللغة من الدول الإسكندنافية: ترجمة البروفيسور كارل فيهلم زيترستين عام ١٩١٧م، التي تعد أنموذجاً رائعاً.

من ناحية أخرى، قام محمد نوت برنستروم، وهو سويدي اعتنق الإسلام، بإصدار ترجمة جديدة لمعاني القرآن عام ١٩٩٨م.

كما كانت هناك ترجمة لمعاني القرآن قبل ذلك، قامت بها الحركة الأحمدية، لكن معظم المسلمين السنة والشيعة لا يستخدمون تلك النسخة المترجمة لأسباب عقائدية وسياسية. ومع أن ترجمة برنستروم قد واجهتها بالنقد الجامعات العربية والسويدية، إلا أنها تظل الترجمة الأولى لمعاني القرآن التي قام بها مسلم سني سويدي. كما أن تلك الترجمة قد لاقت قبولاً رسمياً؛ حيث صادقت عليها جامعة الأزهر بمصر، وبناءً عليه فقد تم الاعتراف بها على أنها النسخة السويدية الرسمية المترجمة عن القرآن (لارسن ٢٠٠٦م بي: ٤٤-٧).

وقد وفرت إدارة الخدمات السويدية العامة فرصاً للمسلمين لبث برامجهم عبر الإذاعة والتلفاز؛ فهي تقوم - على سبيل المثال - ببث الاحتفالات بالمناسبات والاحتفالات الدينية، كما يتم دعوة أشخاص مسلمين لتقديم ابتهالات يومية عبر الإذاعة السويدية. ويقوم التلفاز السويدي بتغطية الاحتفال بنهاية شهر رمضان. من جهة أخرى، يقوم التلفاز السويدي (SVT)، وكذلك قنوات البث المستقلة ببث تقارير تنتقد فيها دعم المسلمين ختان المرأة، وإساءة المعاملة في المدارس الخاصة للمسلمين. (لارسن ٢٠٠٣م بي).

ومع أن لدى كثير من المسلمين وجهاتٍ نظر سلبيةً تجاه الصحفيين، إلا أنه يتم توجيه الدعوة لهم - وبصفة متكررة - للمشاركة في النقاشات، أو ما يسمى بأريكة التلفاز، لإبداء آرائهم. ومن خلال وجهات النظر التي تطرح،

أصبحت الصورة المقدمة عن الإسلام أكثر ثراءً وتنوعاً خلال العقد الأخير.

وقد أصبح لمنظمة الشبيبة المسلمين السويديين مشاركات فاعلة في اللقاءات العامة؛ مثل معرض الكتاب في غوتبورغ. وتقوم تلك المنظمة كل عام بعقد مؤتمر شبابي وطني للمسلمين في أستوكهولم. وكما جرت العادة، فقد استضاف المؤتمر الذي عقد عام ٢٠٠٧م متحدثين مسلمين سويديين ودوليين، من بينهم على سبيل المثال: محمد قبلان، الرئيس الأسبق لمنظمة الشبيبة المسلمين السويديين، والممثل الحالي في البرلمان عن حزب الخُضر، الذي أكد الوحدةَ والاندماج، والمسؤولية المشتركة في خطابه الذي ألقاه؛ حيث قال[١٣]:

«إن مشاركة نحو ٧٥٠ مسلماً في هذا المؤتمر لهي حقيقة تؤكد أننا نحن (أي: المسلمين) نأخذ على عاتقنا المسؤولية، وإننا نحن (أي: المسلمين) لدينا موقع مهم ووظيفة في هذا المجتمع»[١٤].

وهذا الاستشهاد هو إيضاح من قائد مسلم يحاول تأكيد أن لدى المسلمين فرصاً ومسؤوليات في المجتمع السويدي. لذلك من الضروري إيجاد طرائق لهم كي يكونوا مندمجين ومتدينين في الوقت ذاته.

وقد أكد محمد قبلان أن المؤتمر في تصاعد ونمو مستمرَّين منذ انطلاقته الأولى منذ أكثر من عشرة أعوام. وقد حان الوقت لبذل الجهود في سبيل تحقيق أهداف أسمى: «إن شاء الله في العام القادم من منافسات (غلوب) وهي إحدى كبرى المناسبات الرياضية التي تقام في أستوكهولم، لماذا لا نكون قادرين على أن نحتل مكانة أفضل؟»[١٥].

وتعكس رسالة قبلان هذه ما يفيد أن المسلمين يمثلون قوة حيوية في المجتمع السويدي. وعلى أي حال، ولأجل منع التفرقة العنصرية، والإجحاف بحق المسلمين، يجب عليهم أن تكون مشاركاتهم أكبر في المجتمع. ويؤكد قبلان

أن على جميع المسلمين مسؤوليةً شخصيةً تجاه حياتهم.

وقد ارتبط كثير من الأفراد المسلمين، بالإضافة إلى المنظمات الإسلامية القائمة، بمشاركات مختلفة في شتى أشكال المناشط الشعبية الثقافية. وعلى سبيل المثال؛ فقد أصدر عبدالقادر حبيب عام ٢٠٠٤م «سي دي» بعنوان «أنا حر» (Jag ar fri)، وهو يحتوي على عدد من الأغاني «الكلاسيكية» الفلكلورية السويدية، لكن مع تغيير في الموسيقا والألحان بما يتناسب مع أذواق المسلمين. كما أصبح الإنترنت مهماً جداً بالنسبة إلى المنظمات الإسلامية والأفراد المسلمين. وأحد تلك الأمثلة: مجموعة أون لاين السويدية المسلمة المتحدة للنقاش (Sveriges Forenade Cyber Muslimer, SFCM)، وهو موقع فاعل منذ عام ١٩٩٦م، وهو مشابه لصحيفة السلام وصحيفة المنارة اللتين أسسهما ثلاثة أشخاص اعتنقوا الإسلام (لارسن ٢٠٠٣م أي، شميدت ١٩٩٩م). ومع أن عدد الأصوات الإسلامية قد زاد بشكل سريع عبر شبكة الإنترنت خلال العقد الأخير، إلا أن هذا الموضوع لم يحظ بأي انتباه، وتم تجاهله كثيراً في دراسة الإسلام في السويد. وعلى أي حال، فإن موضوع أهمية من اعتنقوا الإسلام ودورهم يظل من الموضوعات الموثقة بشكل جيد (مثال مانسون ٢٠٠٢م، سلطان ١٩٩٩م).

مسجد جديد في غوتبورغ:

هناك عدد كبير آخر مما يسمى بمساجد الأقبية في السويد (نحو ٢٥٠ طبقاً لكلوزين ٢٠٠٥م: ١١٣)؛ أي: المساجد والصالات التي تقام فيها الصلوات الموجودة في شقق وأقبية ومبانٍ صناعية، أو كنائس تم تحويلها إلى مساجد. وقد بُني ستة مساجد فقط عام ٢٠٠٩م لتكون مساجدَ في الأساس (لارسن

٢٠٠٧م بي): أربعة منها للسُّنَّة (في مالمو وأستوكهولم وأوبسالا)، وواحد للشيعة (في ترولهاتان)، ومسجد آخر يخص الفرقة الأحمدية(١٦). وقد تم افتتاح أول مسجد للفرقة الأحمدية في غوتبورغ بالسويد عام ١٩٧٥/ ١٩٧٦م (Aktiv Islam 1990:27)، إلا أنه - وبسبب الاختلافات العقيدية - فالأغلبية العظمى من المسلمين لا يعترفون أن هذا المبنى يمثل مسجداً للمسلمين. ومن المثير للاهتمام والمدهش أن ندرك - ومن وجهة نظر بحثية - أن بناء هذا المسجد لم يحظ بكثير من ردود الفعل أو التعليقات (سفانبيرغ وكارلسون ١٩٩٥م: ٣٧-٣٨).

وقد تسبب بناء ما كان الغرض منها في الأساس أن تكون مساجد في ردود فعل سلبية، بل أصبحت نوعاً من رُهاب الأجانب، أو الخوف من الإسلام في أغلب الحالات. فالمسجد الخاص بالشيعة في ترولهاتان - على سبيل المثال - قد تعرض للإحراق في ليلة ١٤-١٥ أغسطس عام ١٩٩٣م، وفي السابع والعشرين من شهر أبريل عام ٢٠٠٣م دُمِّر المركز السُّنِّي في مالماو حرقاً (سفانبيرغ وكارلسون ١٩٩٥م: ٤٢، لارسن وساندر في الصحافة). وفي الخامس من شهر أكتوبر عام ٢٠٠٧م تم الهجوم على مبنى كان يستخدم مسجداً في مدينة هلستفريد، في الليلة التي سبقت عيد الفطر، باستخدام عبوات المولوتوف الحارقة (سكارين ٢٠٠٧م).

ورغم أن مدينة غوتبورغ تعد ثاني أكبر مدينة في السويد، ويقطنها عدد كبير من السكان المسلمين، إلا أن الصراع لبناء مسجد كان صراعاً طويلاً وعسيراً.

«نحن الذين نقيم ونعيش هنا (في المنطقة المقترحة لبناء المسجد) لا نريد

أن يكون لدينا مسجد، نحن لا نريد أن يكون لدينا فلسطينيون ولا عرب في محيطنا. إنهم إرهابيون، وسيظلون كذلك، وهناك أدلة كثيرة على ذلك... إن هؤلاء الناس الذين يستفيدون منا، ولا يريدون العمل، ويعيشون على الضمان الاجتماعي في أغلب الأحيان - ارموهم خارج السويد، إنهم مجرد عبء» (استشهاد ورد لدى سفانبيرغ وكارلسون ١٩٩٥م: ٦٠، وترجمتي).

وعلى الرغم من وجهات النظر العامة القوية، فمنذ عام ١٩٨٥م ناضل القادة المسلمون المحليون، والمتحدثون الرسميون، للتغلب على مثل تلك المشكلات، وأخيراً، وفي عام ١٩٩٦م، تم منحهم الإذن لبناء مسجد. وبعد تجاوز معضلة الرأي العام السلبية، تم تشكيل لجنة من المسلمين للإعداد والترتيب لبناء المسجد في مدينة غوتبورغ (الذي يسمى حالياً بالجمعية الإسلامية السويدية Sveriges Muslimska Stifteles, SMS)(١٧).

وبعد حصول اللجنة على الإذن لبناء المسجد، ظهرت مشكلة جديدة: كيف سيتم تمويل المشروع مالياً. وكان من المحبط لكثير من المسلمين حين تبين لهم على الفور أن الجماعات الإسلامية المحلية في غوتبورغ كانت غير قادرة على توفير المبلغ المطلوب لبناء المسجد. وكما يحدث مع معظم الجماعات الإسلامية في أوربا، فقد أُجبرت في نهاية المطاف على التحول للبحث عن مصادر خارجية لتمويل المشروع. وقد تسببت أحداث الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية في الولايات المتحدة في إيجاد أجواء سياسية مشحونة، جعلت أغلبية المنظمات الإسلامية في موقف لا ترغب معه في تمويل مشروعات خارجية في أوربا، أو لا تستطيع ذلك. لكن الحكومة السعودية وافقت على تمويل مشروع بناء المسجد في غوتبورغ عام ٢٠٠٤م.

ومع أن مشكلة التمويل المالي قد حُلّت، إلا أن ثمة مشكلة أخرى لا تزال عالقة، فقد طلبت الحكومة السعودية من الجمعية الإسلامية السويدية الحصول على موافقة خطية من الدولة السويدية، أو من الحكومة المحلية في غوتبورغ يؤكدون فيها موافقتهم قبول تمويل السعودية للمشروع. ومع أن ذلك كان من قبيل التفاصيل الفنية، إلا أنها أصبحت مشكلة حقيقية أدت إلى مزيد من التأخير والنزاعات القضائية حول كيفية التعاطي مع تلك القضية.

علاوة على ذلك تقدم التكتل الذي يمثل الجماعات الإسلامية في غوتبورغ بالتماس إلى رئيس الوزراء الأسبق غوران بيرسون، وهو من الحزب الاشتراكي الديموقراطي، للحصول على دعمه، إلا أن هذا الالتماس لم يحالفه التوفيق. أخيراً، وافق المجلس الإداري لمقاطعة «فاسترا غوتالاند» على تحرير خطاب يؤكدون فيه أنهم يقبلون التمويل السعودي لبناء المسجد الجديد(١٨).

وكان على الجمعية الإسلامية السويدية ضمان أن يكون بناء المسجد الجديد وفق قواعد صارمة محددة، وذلك لكي يتسنى لها تسلُّم المبلغ المالي. فعلى سبيل المثال: يجب أن يفتح المسجد للمسلمين وغير المسلمين، ويجب أن يكون مكاناً لالتقاء مختلف الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية، ويجب أن تكون جميع المناشط التي تنظم في المسجد نظامية؛ بمعنى أن تتماشى والقوانين والأعراف السويدية.

ومع أن بعض الأصوات تقول: إن المسجد الجديد في غوتبورغ قد يكون معقلاً للمصالح السعودية وللوهابية أو السلفية، إلا أن الجدل حول هذا الموضوع قد هدأ منذ الوهلة الأولى. ومقارنة بمعظم ما حصل من جدل دار حول بناء المساجد في السويد، فإن بناء هذا المسجد الجديد في غوتبورغ قد

أدى إلى نوع من ردود الأفعال. ومع أن هذا الأمر قد يكون ملحوظاً، إذ إنه يعكس تغيراً في المواقف تجاه الإسلام والمسلمين في غوتبورغ، إلا أنه من المبكر جداً الوصول إلى نتائج نهائية، فقد قوبلت الخطط الخاصة ببناء مسجد بانتقادات أكثر عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩م.

حرية الدين:

منذ عام ١٩٥١م كان للسويد قانون خاص بحرية الدين، ينصّ على أن جميع المواطنين يملكون الحق في ممارسة الدين مادام أنه لا يتعارض مع السلام في المجتمع، أو لا يعكّر صفوه، أو لا يتسبب في حدوث تعديات عامة(١٩). كما ينص القانون على أن للفرد الحق بألا ينتمي إلى أي دين. وبناءً عليه، فإن المعتقدات الدينية محصورة في المحيط الشخصي أو الخاص.

ومنذ عام ٢٠٠٠م تم الفصل بين الدولة والكنيسة في السويد. لكن من الواضح أن تاريخ قانون حرية الدين متجذّر بعمق في تاريخ الكنيسة المؤسسة سابقاً بالسويد. وتتضح الجذور التاريخية للقانون بشكل واضح من خلال تعريف «الدين». فعلى سبيل المثال: لا يعد نوع الطعام الذي تأكله، أو الملابس التي ترتديها جزءاً مكوناً للمعتقد الديني «المناسب». وعليه، فإن الذبح الحلال مثلاً غير مسموح به في السويد (الوال ١٩٩٨م، وغانر ١٩٩٩م). وبينما لا تحظى الممارسات والعادات الخاصة بالطعام أو اللباس بقدر من الاهتمام لدى المسيحيين الذين ينتمون إلى الكنيسة السويدية، إلا أنها على قدر بالغ من الأهمية لدى كثير من المسلمين. وطبقاً لما ذكره النقاد، فإن القانون الحالي لحرية الدين يجب تعديله للوفاء بمتطلبات المجتمع الجديد المتعدد الثقافات والأديان. ومع أن القانون لم يتغير، فقد

أقرت الدولة عدداً من القوانين والأنظمة الجديدة من أجل كبح جماح التمييز والتفرقة العنصرية ورهاب الأجانب، حتى الخوف من الإسلام (انظر، على سبيل المثال هاتبروت ٢٠٠٦م، معايير الدمج ٢٠٠٥م). علاوة على ذلك، فقد شجعت الدولة - ومنذ السبعينيات - تأسيس منظمات دينية غير مسيحية عن طريق الهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة إلى الجماعات الدينية (SST). ومن الواضح أن عدداً من الجماعات الإسلامية قد استفادت من هذا التنظيم.

من سياسة الهجرة إلى سياسة الاندماج:

منذ منتصف السبعينيات، كان هناك تغيير من سياسة الهجرة والاستيعاب إلى سياسة الاندماج، استناداً إلى مبادئ «المساواة وحرية الاختيار والتعاون» (لارسن وساندر ٢٠٠٧م، رولد ٢٠٠٢م). وقد شجع تلك الخطوةَ الانتقالية وعمل على حفزها: أن «المهاجرين» و«السويديين» لديهم مسؤولية مشتركة في عملية الدمج؛ أي: بمعنى أن الدمج لا يمكن أن يُفهم على أنه مسؤولية المهاجرين وحدهم، وأن عليهم فقط أن يتكيفوا بما يتماشى مع ما يُسمَّى بالمبادئ السويدية. إن على المهاجرين مسؤوليةَ المشاركة والقيام بواجبهم في المجتمع السويدي، لكن عليهم - في الوقت ذاته - مسؤولية المحافظة على مبادئهم وثقافتهم ودينهم، ما دامت لا تتعارض مع القوانين السويدية. وهذا يمثل انتقالاً من الاستيعاب إلى الاندماج. لكن - وطبقاً لما يراه النقاد - أدت تلك السياسة - في الأساس - إلى توحيد الحلول، وأنها لم توفر إلا فرصاً ضئيلةً - هذا إن وفرت - في سبيل تحقيق نوع من التكيف المطلوب للوفاء بالاحتياجات الضرورية المحددة لكل جماعة مهاجرة تنطلق من خلفيات دينية

وثقافية خاصة بها (لارسن وساندر ٢٠٠٧م). ولا توجد حقوق محددة للأقليات المسلمة، تنسجم مع تلك السياسة؛ فالقضايا «الإسلامية»، أو قضايا «المسلمين»، على سبيل المثال، لا تحظى باهتمام الدولة أو إدراكها لها، أو اهتمام أي ممثلين محليين آخرين بها. وهناك استثناء واحد مهم؛ وهو: أن المجلس الوطني السويدي لمكافحة الجريمة (Brottsfo Rebyggande radet BRAR)، بدأ مؤخراً في تسجيل الحوادث الناتجة من الخوف من الإسلام التي يتم التبليغ عنها لدى الشرطة (انظر أدناه).

الأحاديث العامة:

لا توجد دراسات غير حكومية أو أكاديمية في السويد تشير بوضوح إلى أن لدى كثير من السويديين قناعةً مسبقةً ووجهاتٍ نظر سلبيةً تجاه الإسلام أو المسلمين[٢٠]. واستناداً إلى المعرفة والرؤية الواضحة المتنامية، التي تتجلى من خلال مشاهدة العدد المتزايد للمساجد، وللنساء اللاتي يرتدين غطاء الرأس في الشوارع، وإنشاء مدارسَ إسلامية مستقلة ومؤسساتٍ أخرى، أصبح النقاش والجدل حول الإسلام والمسلمين أكثر حدةً في وسائل الإعلام، خصوصاً منذ وقوع بعض الأحداث؛ مثل هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية في الولايات المتحدة، والتفجيرات التي وقعت في مدريد ولندن. كما أدى الحضور المتنامي للمسلمين في المحيط العام إلى وجود صراعات محلية، وإلى المزيد من الجدل؛ فقد ثار الجدل في مدينة غوتبورغ - على سبيل المثال - بعدما قامت فتاتان مسلمتان بارتداء الغطاء الكامل (النقاب) في مدرسة عامة. ومع أن الصراع قد حُلّ بهدوء وبشكل سلمي، إلا أنه يعكس الصورة الحقيقية عن الإسلام والمسلمين من

جهة كونهما موضوعين ساخنين في السويد[٢١].

وقد ساهم في اندلاع هذا الجدل مؤخراً حادثةُ نشر رسوم عن النبي محمد في إحدى الصحف، وتصويره بصورة كلب! من قبل أحد الفنانين السويديين، ويدعى لارس فيلكس، وهو ما أثار جدلاً ساخناً جداً حول حرية التعبير والجرأة على الله. وقد تلقى فيلكس والمحررون في الصحيفة، وكذلك عدد من الشركات السويدية، تهديداتٍ من مسلمين متطرفين.

وعلى أي حال، فالنقاش في السويد كان مختلفاً جداً عن النقاش الذي ثار على إثر أزمة الرسوم الكرتونية التي حدثت في الدانمارك، والتي تطرق إليها غاربي شميدت في الفصل الذي ساهم به في هذا الكتاب. وقد أدان عدد كبير من القادة المسلمين جميع أشكال العنف والتهديد، ووصفوها بأنها غير إسلامية. كما انخرطت الحكومة السويدية في حوار مع عدد من الجماعات الإسلامية، في محاولة لمنع المزيد من الصراع (المهدي ٢٠٠٧م، أولسون ٢٠٠٧م). ومع ذلك، فقد سبَّبت رسوم فيلكس مزيداً من التوتر والشكوك بين المسلمين وغير المسلمين في السويد.

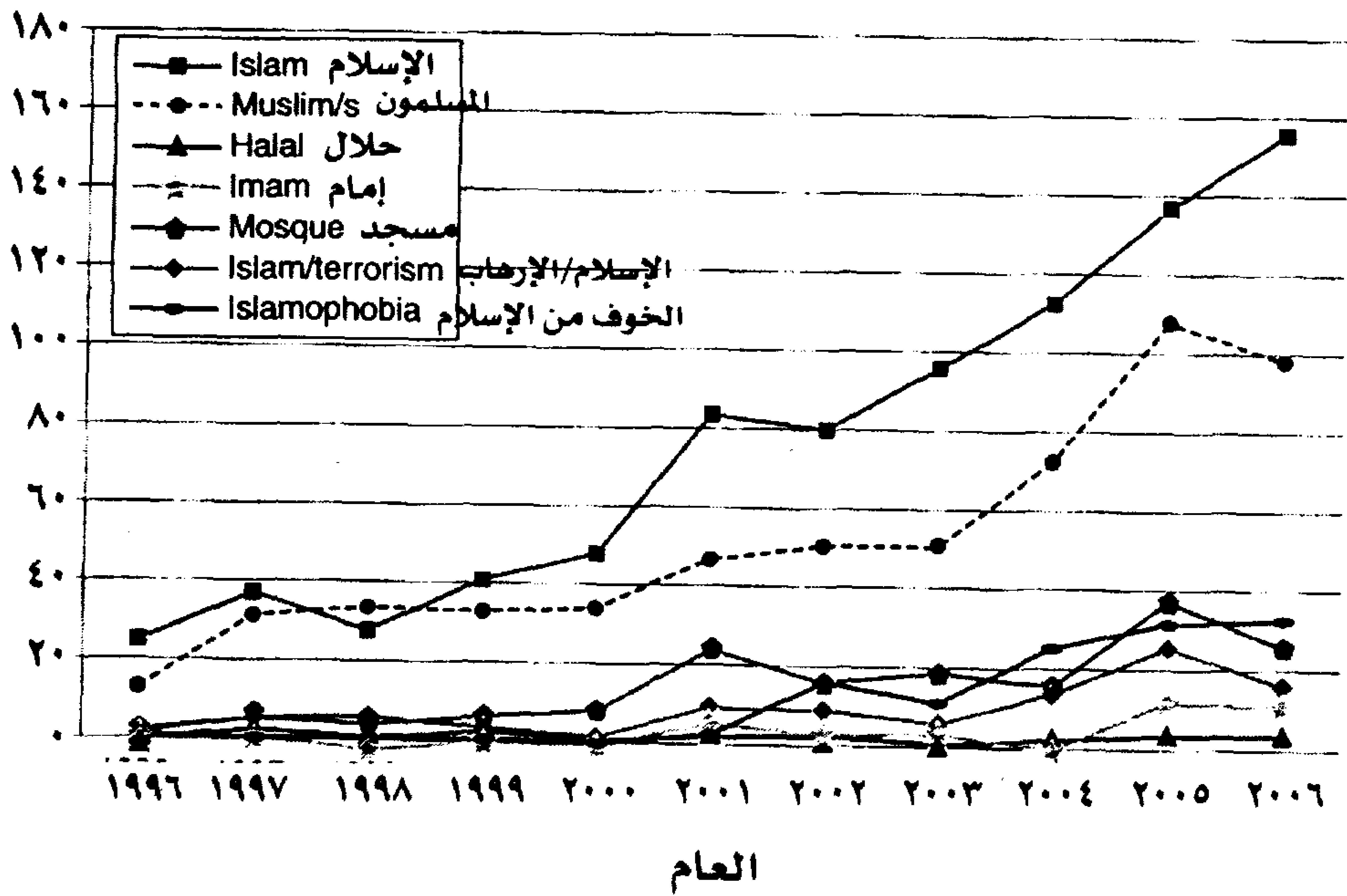
إلى أي حد تحولت الآراء السلبية والتصورات المبنية مسبقاً عن الإسلام والمسلمين إلى تفرقة عنصرية فعلية، وأعمال عنف أو تمييز؟ هذا السؤال أصبح مطروحاً في نقاش ساخن في جميع أنحاء أوربا[٢٢]. وطبقاً لما ذكره كثير من المسلمين، فالخوف من الإسلام ينتشر، بل إنه في أوجه في السويد، خصوصاً بعد نشر رسوم لارس فيلكس، لكن عدداً من النقاد يقولون إنه أصبح من المستحيل أن تناقش الإسلام والمسلمين أو تنتقدهم دون أن تُتهم بالعنصرية وإرهاب الأجانب (لارسن ٢٠٠٥ م أي، ٢٠٠٧م أي). ويكفي أن نختم هنا بالقول:

إن الجدل قد شجع الشرطة السويدية إلى التعرف إلى ظاهرة الخوف من الإسلام على أنها جريمة وإساءة يجب الإبلاغ عنها. ومنذ عام ٢٠٠٦م، اضطلع المجلس السويدي الوطني لمكافحة الجريمة، الذي يعمل بوصفه جهةً خبيرة تمثل الحكومة السويدية لدى النظام القضائي، بمسؤولية توثيق جميع قضايا الخوف من الإسلام التي تم الإبلاغ عنها. وكان من بين جرائم الكراهية التي تم الإبلاغ عنها، والبالغ عددها ٣,٥٠٠ جريمة في ما بين عامي ٢٠٠٠-٢٠٠٧م ما نسبته (٦٪) سُجلت على أنها قضايا خوف وكراهية للإسلام (هاتبروت ٢٠٠٧م: ١٠).

ومن الممكن - من خلال موقع إلكتروني أعده البرلمان السويدي - معرفة عدد المرات التي يرد فيها ذكر عبارات؛ مثل: الإسلام، والمسلمين، واللحم الحلال، والأئمة، والمساجد، والإرهاب، وكذلك الخوف وكراهية الإسلام، كمصطلحات تتردد في نقاشات أعضاء البرلمان[٢٣]. وفي السنوات الأخيرة، ازداد الاهتمام بالإسلام والمسلمين بشكل واضح. ويوضح الرسم البياني ١-٥ أن الإسلام والمسلمين أصبحا موضوعاً يتردد بشكل متكرر في النقاشات الدائرة في البرلمان السويدي.

ومع أن الرسم البياني ١-٥ يوضح أن الإسلام والمسلمين صارا موضوعاً يتكرر في النقاش بشكل أكثر كثافة في القضايا المطروحة في البرلمان السويدي، إلا أنه يجب تأكيد أن محرك البحث لا يفرق - على سبيل المثال - بين الأسئلة المتعلقة بالمناقشات الدولية أو الوطنية، أو بين الإشارات المباشرة وغير المباشرة للإسلام والمسلمين؛ لذلك فمن الضروري أن ينظر في الأساس إلى عدد المرات التي يورد فيها الحاسب الآلي تلك الموضوعات كمؤشرات، كما يجب النظر بتمعن إلى كل سؤال يُثار في البرلمان قبل أن نعطي أي استنتاجات عمومية. ومع

تُعد المشكلات المنهجية مؤشراً على أن القضايا الدينية أصبحت من الأهمية بمكان، وتحديداً القضايا المتعلقة بالإسلام والمسلمين، التي أصبحت أيضاً قضايا مركزية بشكل أكبر في نقاشات البرلمان السويدي، وهذا الأمر يؤيد ما ذهب إليه ستيفانو إليفي بأن موضوع الإسلام والمسلمين أصبح أكثر أهمية في الخطابات السياسية الأوربية. ومقارنة بالسنوات الأولى المشار إليها في الرسم البياني١-٥، يتضح أن الميل يتجه نحو وصف الناس الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية بـ «المسلمين»، فضلاً عن معاملتهم بوصفهم أفراداً ينتمون إلى هويات عرقية وثقافية أو سياسية مختلفة (إليفي ٢٠٠٦م).



الشكل ١-٥

الإشارة إلى الإسلام، المسلمين، الحلال، الإمام، المسجد، الإسلام والإرهاب، الخوف من الإسلام في البرلمان السويدي في عام ١٩٩٦م حتى عام ٢٠٠٦م

(المصدر: البرلمان السويدي)

إعداد تدريب الأئمة في السويد

مع أن لدى المسلمين قيادات دينيةً منذ البدايات الأولى للإسلام، إلا أن السؤال يبقى متجدداً، في ميدان الدراسات الأكاديمية عن الإسلام: حول كيفية انتقال المعرفة الإسلامية وانتشارها خلال الجماعات المسلمة المختلفة وضمنها[٢٤]. وهناك بعض الاستثناءات المهمة؛ مثل: بعض الدراسات التي قام بها أشخاص - من بينهم جورج مقدسي، وجونثان بيركي - حول تأسيس مؤسسات إسلامية للمعرفة خلال القرون الوسطى.

وعلى أي حال، فالنقاش الدائر حالياً حول وظيفة الأئمة، وارتباطها - بشكل أساسي - بظهور التطرف والإرهاب في الولايات المتحدة وأوربا. ومن أجل مكافحة ما يُفهم على أنه تطرف ديني، وكبح التمييز العنصري، أصبحت معظم الحكومات في الغرب مهتمةً بنقل المعرفة الإسلامية، وبالسلطات الدينية، وبتأسيس مراكز عليا للمعارف الإسلامية (شيبليرن جوهانسن ٢٠٠٥م). ومع حاجتنا إلى المزيد من المعلومات التجريبية حول تشكيل مراكز إسلامية عُليا للمعرفة في الولايات المتحدة وأوربا، فيمكننا القول: إن معظم المبادرات الحكومية كانت بدافع الخوف من التطرف الإسلامي، أو بحجة تسهيل عملية دمج المسلمين. إذن، فمعظم المبادرات ترى أن مسألة تثقيف الأئمة هي من أجل دمجهم في المجتمع (شيبرلين جوهانسن ٢٠٠٥).

ويجب على المسلمين أنفسهم أن يتعلموا أكثر عن الديموقراطية، وما يسمى بالقيم الغربية، وأن يتعلموا المهارات اللغوية بشكل أفضل (أي يجب عليهم أن يتعلموا التواصل بلغة بلدهم التي استضافتهم). ومع أن هذا التركيز قد يفهم من وجهة نظر غير إسلامية، لكن من الواضح أن الجدل حول تشكيل مؤسسات إسلامية للتعليم العالي لم يحظ إلا باهتمام ضئيل، أو لم يحظ بشيء من الاهتمام قط فيما يخص القضايا المتعلقة بالدراسات

الدينية (أي المحتوى التقليدي لمثل هذا التدريب).

من الجانب السويدي، فقد تحدث عدد من المسؤولين الحكوميين، ابتداءً من الساسة الديموقراطيين الاشتراكيين، حتى الليبراليين، لدعم تأسيس ما يسمى بالبرنامج السويدي لتدريب الأئمة[٢٥]. وكانت تلك الأصوات مهتمة - بالدرجة الأولى - بتسهيل عملية الدمج، وكبح جماح التطرف الذي قد ينتشر بين المسلمين.

ومن أجل إحداث نقلة نوعية في هذا المجال، تم توجيه الدعوة إلى عدد من القيادات الإسلامية، من قبل ممثلين من وزارة التعليم والثقافة، للحضور إلى أستوكهولم للتمهيد لوضع برنامج ممكن لما يسمى بتدريب الأئمة. وقد تمت لقاءات بين المسؤولين الحكوميين وعدد مختار من القيادات الإسلامية في شهري مارس ويونيو عام ٢٠٠٦م[٢٦]. وقد أكد الموفدون المسلمون خلال تلك اللقاءات أن معظم الأئمة في السويد ليس لديهم سوى قدر ضئيل من المعرفة بالمجتمع السويدي، وبالقوانين والعادات السويدية. كما تم تأكيد أن الأئمة في السويد لديهم مستويات تعليمية وظروف مختلفة، تعكس التنوع العرقي واللغوي والديني فيما بينهم[٢٧].

وتم خلال اللقاءات طرح اقتراح يركِّز بموجبه البرنامج التدريبي المشار إليه في الأساس في رفع درجة الوعي العام لدى الأئمة بالمجتمع السويدي وثقافته ولغته. وبناءً عليه، فقد أكد الموفدون المسلمون بوضوح أنهم غير مهتمين بالتعليم الديني السويدي للأئمة؛ أي: إنهم لا يطالبون بتأسيس مرافق تعليم دينية، تقدم دورات تثقيفية ومعيارية عن الإسلام للأئمة. وتم تأكيد أن ممثلي الدولة السويدية حريصون على تقديم المساعدة للقادة الإسلاميين كي يتعلموا المزيد عن المجتمع السويدي. لكن، ومن أجل تسهيل الطريق أمام تلك المساعدة، كان على المسلمين أن يبيِّنوا أيّاً من البرامج

التدريبية الخاصة بالأئمة يمكن الاتفاق عليها وتنظيمها في السويد. ولا تزال وزارة التعليم تنتظر، حتى كتابة هذا الفصل، الحصول على رد من المسلمين على هذا الموضوع(٢٨). بالمقابل فإن المسلمين الذين بذلوا جهدهم ووقتهم في هذا الجانب لا يزالون أيضاً ينتظرون ردّاً من الحكومة، كما أن عدداً من الأئمة الذين أَجريت معهم لقاءات في هذا الخصوص ينتظرون - هم أيضاً - موقفاً من الحكومة لنقل تلك المناقشات إلى المستوى التالي من التطبيق، وتطوير بعض الخطط الفعلية لتأسيس دورات تدريبية للأئمة في السويد. ونتيجة لذلك، بدأت وزارة التعليم في عام ٢٠٠٨م بطرح استبانة لمعرفة مدى الحاجة إلى وضع برنامج تدريبي للأئمة.

وقد قدّمت الدولة السويدية منحاً صغيرة للمؤسسات التعليمية الإسلامية لتأمين رواتب للأئمة، كلياً أو جزئياً. وطبقاً للهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة إلى الجماعات الدينية SST (وهي المسؤولة عن دفع تلك المرتبات)، فإنه يجب على الإمام الواحد (أو الراهب والحاخام والمعلم الروحي، على سبيل المثال) أن يخدم ٣,٠٠٠ شخص(٢٩). وللوفاء بمتطلبات الجالية الإسلامية، يجب تخصيص ٣٣ إماماً يعملون كقيادات دينية (وهذا الرقم مبني على أساس التقديرات التي تقول: إن عدد المسلمين الذين يمارسون دينهم في السويد لا يتجاوزون ١٠٠,٠٠٠). وطبقاً لما ذكره جان إيريك ليفي، وسفين إيريك أندرسن من الهيئة السويدية للمنح، فإن ذلك يعني أن هناك عدداً كافياً من الأئمة الذين يخدمون الجالية المسلمة.

ويغطي عدد الأئمة في الجدول ١-٥ الجماعات الإسلامية المرتبطة بمجلس التعاون الإسلامي فقط (Islamiska Samarbetsradet, IS). علاوة على ذلك، فالبيانات التي تقدمها الجاليات الإسلامية غير واضحة ومفتوحة على مختلف التفسيرات. وإذا ما قارنّا المنح التي تقدمها الهيئة السويدية إلى

الجماعات الإسلامية الأربع المذكورة في الجدول ١-٥ مع عدد الأئمة، يتضح بأن مرتب الإمام الواحد متدنٍّ جدّاً، وهذا لا يفي أبداً بمتطلبات العيش في السويد. ومع أن المقابلات التي أجريتها مع بعض الأئمة في السويد تشير إلى أن معظمهم يعيشون على مرتبات ضئيلة جداً، إلا أنه من الواضح أن البيانات التي قدمتها الجماعات الإسلامية الأربع موضع تساؤل.

واتضح من المقابلات التي أجريتها مع أئمة في غوتبورغ وهيلسنغبورغ وأستوكهولم أن لدى هؤلاء الأئمة خلفيات تعليمية مختلفة جداً. وكانت الأغلبية العظمى من أولئك الأئمة تتمتّع بمستويات تعليمية ممتازة، وقد درسوا جميعهم في بلدان لغتها العربية هي الأم؛ مثل مصر وسورية والأردن والمملكة العربية السعودية، أو في بلدان أخرى كالمملكة المتحدة والهند أو تركيا. ومن المستحيل أن تتحدث عن الأئمة وعن تدريبهم كما لو كانوا وحدة واحدةً، أو من جنس وطبيعة وتكوين واحد؛ فعلى سبيل المثال: الخلفية الجغرافية لإمام ما تعدُّ مهمة؛ إذ إن ذلك يتماشى غالباً والمدرسة الدينية التي ينتمي إليها، والمناهج الإسلامية التي يتأثر بها. كل هذا له تأثير في اختياره للمؤسسة التعليمية التي يتبعها.

الجدول ١-٥ عدد الأئمة في السويد، البيانات مأخوذة من: FIFS، IKUS، SMF وSIF إلى SST

المجمع الإسلامي	الأئمة الذين يدفع لهم التجمّع	الأئمة الذين يُدفع لهم من مصادر أخرى (مؤسسات في البلدان الإسلامية)	الأئمة المتطوعون (بلا مرتب)
FIFS	١٠	٦	٥٤,٥
IKUS	٧	٩	٧
SMF	١١,٥	١٠,٥	٤٧
SIF	-	١	٠
Total	٢٨,٥	٢٩,٥	١٠٨,٥

المصدر: بيانات غير منشورة قدمها SST (بيانات عام ٢٠٠٦م).

ومع أن اللغة العربية هي اللغة التعبديّة في الإسلام، إلا أن تأكيد أهمية اللغات المحلية يعد أمراً جوهرياً؛ فإذا كان الإمام لا يتحدث العربية، أو أنه ينتمي إلى بيئة لا تتحدث العربية فهذا - على الأرجح - سيؤثر في اختياره للبيئة التعليمية؛ فالأتراك - على سبيل المثال - يميلون إلى اتّباع المذهب الحنفي، وإذا ما عملوا أئمة في أوربا، فإنهم يتلقون تدريبهم لدى منظمة «ديانة» التركية في أغلب الأحيان. وعلى العكس من ذلك؛ فالقيادات المسلمة التي تتحدث الأردية تتلقى تدريبها في الأغلب تبعاً للمدرسة الديوبندية أو طائفة البريلوية.

ونادراً ما تتنبَّه الجهات الرسمية للتنوع الداخلي الموجود بين المسلمين في أوربا. ودائماً ما يعدُّون المسلمين جماعةً واحدة من الناس متحدة في معتقداتها الدينية. ومع أن هذه مجرد صورة مبسطة، إلا أن عدداً من الحكومات في أوربا تدفع بالمسلمين باتجاه توحيدهم تحت مظلة منظمات قادرة على تمثيل جميع أصوات المسلمين، وأن تعمل تلك المنظمات كجهات رديفة للحكومات (موسين ٢٠٠٧م).

وفي السويد يرتبط ترتيب الدورات التدريبية للأئمة بشكل وثيق بقضايا التمثيل والمرجعية، واعتراف الحكومة بها. ويمكن رؤية دعم الحكومة السويدية المحتمل بوضوح على أنه مؤشر يمكن من خلاله لجماعة محددة من الجماعات الإسلامية أن تُختار لتمثيل بقية الجالية الإسلامية.

ومجلس الأئمة السويدي لا يمانع في تمثيل جميع المسلمين في السويد؛ إذ إن ذلك سيدعم من سلطته ووضعه مقابل المجتمعات المسلمة والسويدية الأخرى ككل؛ فلقد كان هناك تأنٍّ من جانبهم في إعداد الدورات التدريبية للأئمة، وعلى أي شكل تكون. وقد ركزوا أساساً - مثلهم مثل الحكومة

السويدية - في أهمية تدريب الأئمة بشكل جيد، إذ إن الأئمة، الذين هم على دراية بالمجتمع السويدي وعاداته وقوانينه، سيدفعون بعجلة الاندماج بدلاً من الفرقة والفصل والتطرف. وبدلاً من المطالبة بالتعليم الديني، قام المركز برسم نموذج تعليمي يركز في ضرورة قيام الأئمة بمساعدة المسلمين كي يكونوا أكثر اندماجاً. وعليه، فمن الواجب أن يطور الأئمة معرفتهم بالمجتمع السويدي وثقافته، ويرفعوا من مستوى تلك المعرفة. من أجل ذلك، فإن عدداً من الأئمة يطالبون بمزيد من التعليم في حقول؛ مثل: علم أصول التدريس، والقانون (القانون غير الإسلامي)، وعلم النفس (وبالذات لدعم العائلات والاستشارات العائلية)، والتاريخ، وكذلك اللغة السويدية. لذا، فالخطة التمهيدية لتدريب الأئمة لا تطالب بتدريب ديني أفضل، بل على العكس؛ إذ يؤكد المجلس السويدي للأئمة أن معظم الأئمة في السويد على دراية وعلم بالإسلام. والمشكلة الرئيسة هي تدني مستوى معرفتهم بالمجتمع السويدي.

ويختلف نقاش المسلمين حول إعداد دورات تدريبية للأئمة في السويد عن النقاش الدائر في وزارة التعليم في أحد الجوانب المهمة. حيث يؤكد مجلس الأئمة وممثلوه بشدة أن الأئمة في السويد يعيشون في وضع صعب جدّاً؛ فمعظمهم ليس لديهم أي تأمين عمالي، ولا صناديق للتقاعد، أو تأمين صحي، كما أنهم يعانون تدني مستوى المرتَّبات. ويتوقع منهم التعاطي مع قضايا دينية شائكة، والقيام بمهمات في عملية الدمج، لكنهم لا يمتلكون الموارد المالية المناسبة للقيام بتلك المهمات. ومعظم الأئمة في السويد يسعون مجبرين إلى البحث عن عمل آخر يؤمِّن لهم العيش في ظل الأوضاع الاقتصادية الصعبة التي يعيشونها. وإذا ما شاركوا - على سبيل المثال - في حوار ما، أو في أي مناشط اجتماعية أخرى، فقد يحتاجون إلى أخذ إجازة يوم كامل من «عملهم

الأساسي»، ويدفعون تكاليف هذا العمل المهم من حسابهم الخاص. وتتسبب المشكلات المالية، التي يعانيها كثيرون، في إحداث نوع من عدم التوازن، وجعلهم في مكانة متدنية مقارنة مع العاملين الآخرين في مجال الخدمات الاجتماعية، أو القساوسة المرتبطين بالكنيسة السويدية. لذلك يطالب مجلس الأئمة السويدي بشدة الاعتراف بدور الأئمة، وأنه يجب تصنيفهم ضمن طبقة القوى العاملة في السويد.

الخاتمة

كما أشير سابقاً في هذا الفصل، فالإسلام والمسلمون ليسوا ظاهرة حديثة جداً، أو جديدة في تاريخ السويد. بل على العكس، فقد كان للناس الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية مشاركة جزئية في تشكيل المجتمع السويدي الحديث منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ فقد أسس المسلمون - ومنذ وصول أول دفعة ممن يسمَّوْن بالقوى العاملة المهاجرة، في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات - حيّزاً لهم في المجتمع السويدي. وبحلول السبعينيات من القرن الماضي، تم تأسيس عدد كبير من المنظمات الإسلامية من مختلف الأنواع لكي تفي بمتطلبات الأجيال المسلمة الجديدة التي ولدت أو تربّت في السويد. وعلى أي حال، فقد أهمل كثير من الباحثين حقيقة أن عدداً ضخماً من الناس، ممن ينتمون إلى خلفيات ثقافية إسلامية قد تبنّوا أسلوب حياة علمانياً يشابه الطريقة التي يفضل معظم الناس في السويد أن يعيشوا بها حياتهم.

وبالإضافة إلى استعراض الخلفية التاريخية بإيجاز، فقد ركز هذا الفصل في تأسيس المساجد التي بُنيت في الأصل لتكون كذلك في مدينة غوتبورغ، كما ركز الفصل في النقاشات حول تدريب الأئمة في السويد. وتوضّح الأمثلة المختارة أن المسلمين أصبحوا أكثر ظهوراً في المحيط العام. وكما هو الحال في البلدان الأوربية الأخرى، فقد أصبح الإسلام والمسلمون موضوعات جدل ساخن، تنقسم فيها حيال حضور المسلمين وجهات النظر. فالخوف من الإسلام، والتمييز العنصري والفصل - على سبيل المثال - صارت من القضايا التي تظهر على السطح بوضوح في المجتمع السويدي. ويبدو في الوقت ذاته أن الوعي العام قد

نما، وأن تقديم الإسلام بوصفه ظاهرةً متجانسةً أصبح أكثر صعوبة.

لكن - ومن أجل تقديم صورة نموذجية أكثر عن الإسلام والمسلمين في هذا البلد - من المهم أن ندرس أيضاً ما يسمى بالمسلمين العلمانيين، أو المستولدين من جانب، ومن جانب آخر من الضروري التوسع في دراسة أوضاع المسلمين الذين يمارسون شعائر الإسلام بصفة منتظمة، والذين يعُدُّون الدين جزءاً جوهرياً من حياتهم.

إن الاختلافات بين الأجيال، والنقاشات الدائرة حول موضوع الجنسين، والمناقشات الدينية فيما بين المسلمين أنفسهم، والتأثيرات الخارجية من قبل المسلمين والبيئات الإسلامية الأخرى، وتأثير التقنيات الجديدة للمعلومات والاتصالات، وكذلك عبادات المسلمين ومناشطهم الخاصة في المساجد، هي من بين الموضوعات التي تستحق مزيداً من الالتفات والتركيز في الدراسات المستقبلية عن الإسلام والمسلمين في السويد.

الحواشي

١- مناقشة شاملة للمشكلات المنهجية ذات العلاقة، يمكن الوصول إليها لدى براون (٢٠٠٠م).

٢- على سبيل المثال، هناك تقارير مشابهة في عدد من الفصول الواردة لدى حداد (٢٠٠٢م) وهنتر (٢٠٠٢م).

٣- انظر، على سبيل المثال، أوتيريك (٢٠٠٠م)، وعويس ورولد (٢٠٠٣م)، وساندر (١٩٩١م)، وساندر ولارسن (٢٠٠٢م)، وستينبيرغ (٢٠٠٢م)، وسفانبيرغ وويسترلند (١٩٩٩م). والمزيد من الأمثلة مذكورة لدى لارسن (٢٠٠٤م).

٤- ولمناقشات مشابهة في البيئات الأوروبية الأخرى، انظر فيراري (٢٠٠٥م)، وهنتر (٢٠٠٢م)، وساندر وآخرين (٢٠٠٢م: ١٩-٢٠).

٥- المناطق المعزولة عموماً لديها نسب منخفضة من النمو الاقتصادي مقارنة ببقية المجتمع، وكذلك نسب أكبر من البطالة، وأحوال أسوأ من ناحية الصحة النفسية والجسدية، وانتشار أكثر للجريمة... إلخ.

٦- السلفيون في السويد هم - على سبيل المثال - الذين وصفوا في الفلم الوثائقي Islam barni folkhemment الذي أنتجه رينزو أنيرود وبو هارينجر. ويمكن استعادة بعض المعلومات عن الفلم من الموقع www.filmatiljen.com/islam/Home.htm. وانظر أيضاً فلم أوسكار هيدن Det svider ihajrtat حول ما يسمى (الشهداء المسلمون السويديون).

٧- حول SEMUS المسلمين العلمانيين في السويد، انظر http://semus.wordpress.com.

٨- كان تاريخ المسلمين في السويد ومنظماتهم موضوعاً لعدد من الدراسات. انظر على سبيل المثال: أوتيريك (٢٠٠٠م)، وعويس ورولد (٢٠٠٣م)، ورولد (٢٠٠٢م)، وساندر (١٩٩١م)، وساندر ولارسن (٢٠٠٢م)، وستينبيرغ (٢٠٠٢م)، وسفانبيرغ وويسترلند (١٩٩٩م). والمزيد من الأمثلة مذكورة في عمل لارسن (٢٠٠٤م).

٩- حول الهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة إلى الجاليات الدينية SST, انظر: www.sst.a.se

١٠- حول تطور المؤسسات الإسلامية، انظر على سبيل المثال: Otterbeck (2002)، وعويس ورولد (٢٠٠٣م)، ورولد (٢٠٠٢م)، وسفانبيرغ وويسترلند (١٩٩٩م). والمزيد من الأمثلة وردت في عمل لارسن (٢٠٠٤م).

١١- الكثير من تلك المنظمات مقدمة في عمل سفانبيرغ وويسترلند (١٩٩٩م).

١٢- انظر: www.seum.nu و www.bemuf.org.

١٣- المزيد من المعلومات عن المؤتمر يمكن استرجاعها من http//www.ungamus-limer.nu، و www .sum -konferens.se/forelasare.htm . ومن الممكن تنزيل المادة والاستماع إلى جميع الكلمات التي ألقيت في المؤتمر عن طريق الموقع الإلكتروني للشبيبة السويديين المسلمين.

١٤- تستعاد من www.ungamuslimer.nu وwww.sum-konferens.se/ forelasare.htm.

١٥- تستعاد من www.ungamuslimer.nu و www.sum-konferens.se/ forlasare.htm.

١٦- في مسجد القبو في غوتبورغ، انظر: Varldsreligioner I Goteborg - en guide till foreningar.

١٧- المعلومات الموجودة في هذا الفصل مأخوذة في الأساس من محاضرة ألقاها بشار غنوم - نائب رئيس منظمة الجمعية الإسلامية السويدية - وقد ألقى تلك المحاضرة في بيت لحم سكيركان، وماريياسالبين، وفازاغاتان في شهر مايو عام ٢٠٠٧م. انظر أيضاً لارسن (٢٠٠٧م سي).

١٨- Dnr 2006-13785-2005.

١٩- حول موضوع حرية الدين، والإسلام والمسلمين في السويد. انظر: الوال (١٩٩٨م).

٢٠- انظر على سبيل المثال: هاتبروت ٢٠٠٦م، وفيتفيلت (١٩٩١م، ١٩٩٨م)، مقياس الدمج (٢٠٠٥م)، ولارسن (٢٠٠٥م إي)، وأوتريربك وبيفيلاندر (٢٠٠٦م).

٢١- حول هذا الصراع، انظر: لارسن (٢٠٠٥م بي: ٤٦٨-٧٥).

٢٢- انظر على سبيل المثال: المسلمون في الاتحاد الأوربي: التمييز العنصري والخوف من الإسلام ومفاهيم التمييز العنصري والخوف من الإسلام: أصوات من أعضاء من الجاليات المسلمة في الاتحاد الأوربي، وكلا التقريرين نشرا من قبل EUMC في عام ٢٠٠٦م، وقد كتب التقرير الأخير شودري وآخرون.

٢٣- جميع المعلومات مستقاة من محرك البحث الذي قدمه Svergiges Riksdag, انظر www.riksdagen.se/webbnav/ index.aspx?nid=20001andandquicksearchquery= المتاح الدخول إليه في ٣٠ مايو عام ٢٠٠٥م). وتغطي مدة البحث ١ يناير عام ١٩٩٦م حتى ٣١ ديسمبر ٢٠٠٦م.

٢٤- قبل وصف النقاش حول تدريب الأئمة في السويد، من الضروري تأكيد

عدد من المشكلات المنهجية التي تؤثر في تحليلي: أولاً وقبل كل شيء: أن مادة هذا الفصل مبنية على عدد صغير من المقابلات، ولذلك فهي بعيدة من تمثيل جميع الأئمة في السويد. لكن، ولمعالجة تلك المشكلة، فقد تم اختيار من أجريت معهم مقابلات، والذين يشكلون مادة هذا الفصل؛ لأنهم ينتمون إلى جماعات عرقية ودينية ولغوية مختلفة. وقد حاولت أن أشرك أئمة من خلفيات دينية مختلفة، من أجل تمثيل جميع أطياف الأئمة الذين يعيشون في السويد بصفة عامة. علاوة على ذلك، من المهم تأكيد أن تعريف إمام ما ورد في هذا الفصل، أو في الخطابات العامة، هو تعريف أكثر شمولاً، وأوسع نطاقاً من التعريف القاموسي أو التقليدي. فمن الناحية اللغوية أو بالمعنى السُّنِّي؛ فكلمة إمام هنا تعني ببساطة إمام الصلاة (أي: الفرد الذي يقف أمام الحشد ويؤمهم في الصلاة). ولا يتطلب هذا المنصب بالضرورة تدريباً رسمياً في المدرسة على سبيل المثال، أو في جامعة إسلامية، ولا ينطبق هذا على فهم الشيعة المسلمين للإمام. لكن، في السياق الغربي، وفي النقاشات العامة، ينظر إلى الإمام عادة أنه مرادف أو مساوٍ للقس المسيحي في الكنيسة السويدية مثلاً.

إلى جانب ذلك، من المهم النظر في هذا الأمر نظرة نقدية فيما يتعلق بوظيفة الإمام وأهميته. ومن الضروري بصفة خاصة عدم المبالغة في تأكيد تأثيرهم، فالمسلمون العاديون لا يتبعون بصورة تلقائية نصائح القادة الدينيين ومعاييرهم في حياتهم العامة تماماً، ولا يتقيدون بها.

٢٥- وزير الدمج الاشتراكي الديموقراطي الأسبق جينز أورباك، منفتح على تمويل الدولة للدورات التدريبية للأئمة في السويد. انظر بريكيمو (٢٠٠٥م).

٢٦- تم توجيه الدعوة للجهات الآتية إلى حضور اللقاءات في أستوكهولم: اتحاد التجمع الإسلامي بالسويد FIFS، واتحاد المراكز الثقافية الإسلامية IKUS، واتحاد المسلمين السويدي SMuF، واتحاد الشيعة الإسلامي ISS، والهيئة السويدية للمنح التي تقدمها الدولة إلى الجماعات الدينية SST، المصدر: خطاب الدعوة غير المنشور.

٢٧- معظم تلك المعلومات قدمتها كريستين أوستمارك من وزارة التعليم (مقابلة شخصية في أستوكهولم بتاريخ ٢٩ مارس عام ٢٠٠٧م). وقد أكد كذلك عدد من القيادات المسلمة الذين أجريت معهم مقابلات خاصة بهذا الفصل المعلومات التي قدمتها أوستمارك.

٢٨- المعلومات قدمها سفن وأيريك أندرسن وجان وليريك ليفي.

المقابلات الشخصية

- كريم لعلام، أستوكهولم، ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠٦م.
- محمد مسلم، غوتبورغ، ٨ يناير عام ٢٠٠٧م.
- رُستم خان، غوتبورغ، ١٦ فبراير عام ٢٠٠٧م.
- عبدالقادر، غوتبورغ، ١٩ مارس عام ٢٠٠٧م.
- كريستين أوستمارك، أستوكهولم ٢٩ مارس عام ٢٠٠٧م.
- جام - أيريك ليفي وسفن - أيريك أندرسن، أستوكهولم، ٣٠ مارس عام ٢٠٠٧م.
- عثمان طوالبة، هلسنغبورغ، ٦ يونيو عام ٢٠٠٧م.

References

المراجع

Aktiv islam. Jubileumsutgåva 1889–1989. 100 år med islams ahmadiyya-djama'at. Göteborg: Islam International Publications, 1999.

Allievi, Stefano. "How and Why 'Immigrants' Became 'Muslims'". *ISIM Review* 18 (2006): 37.

Alwall, Jonas. *Muslim Rights and Plights: The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden.* Lund: Lund University Press, 1998.

Alwall, Jonas. "The Establishment of Islam as a 'Swedish' Religion". In *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union,* eds W.A.R Shadid and P.S. van Koningsveld, 76–90. Leuven: Peeters, 2002.

Angående finansiering av moskébygge, Länsstyrelsen Rättsenheten, Meddelande 2005-11-21, Dnr. 206-113785-2005.

Berglund, Jenny. *Teaching Islam: Islamic Religions. Education at Three Muslim Schools in Sweden.* Uppsala: Uppsala University, 2009.

Berglund, Jenny and Göran Larsson (eds). *Religiösa friskolor i Sverige.* Lund: Studentlitteratur, 2006.

Brikemo, Per. "Jag tror att en statlig imam-utbildning vore bra". *Svenska Dagbladet,* 1 December 2005. Retrieved from www.svd.se/dynamiskt/idag/did_11171458.asp.

Brown, Mark. "Quantifying the Muslim Population in Europe: Conceptual and Data Issues". *Journal of Social Research Methodology* 3, 2 (2000): 87–101.

Choudhury, Tufyal *et al. Perceptions of Discrimination and Islamophobia: Voices from Members of Muslim Communities in the European Union.* Vienna: EUMC, 2006.

Ferrari, Silvio. "The Secularity of the State and the Shaping of Muslim Representative Organizations in Western Europe". In *European Muslims and the Secular State,* eds Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, 11–23. Aldershot: Ashgate, 2005.

Gunner, Göran. *Att slakta ett får i Guds namn: om religionsfrihet och demokrati.* Stockholm: Fakta info direkt (SOU 1999: 9), 1999.

Habib, Abdelkader. *Jag är fri.* Stockholm: New Moon [CD].

Hatbrott 2006. En sammanställning av polisanmälningar med främlingsfientliga, islamofobiska, antisemitiska och homofobiska motiv. Stockholm: BRÅ, Rapport 2007: 17.

Hatbrott 2007. En sammanställning av anmälningar med främlingsfientliga, islamofobiska, antisemitiska och homofobiska motiv. Stockholm: BRÅ, Rapport 2008: 15.

Hedin, Christer. "Islam på svenska – det tryckta ordet i tjänst åt Sveriges Muslimer". In *Blågul islam? Muslimer i Sverige,* eds Ingvar Svanberg and David Westerlund, 215–33. Nora: Nya Doxa, 1999.

Hunter, Shireen T. (ed.). *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape.* Westport, CT; London: Praeger, 2002.

Hvitfelt, Håkan. "Svenska attityder till islam". In *Politiska opinioner, SOM-undersökningen 1990,* eds Sören Holmberg and Lennart Weibull, 99–113. Göteborg: SOM-rapport 6, Göteborgs Universitet, 1991.

Hvitfelt, Håkan. "Den muslimska faran – om mediabilden av islam". In *Mörk magi i vita medier – svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism,* ed. Ylva Brune, 72–84. Stockholm: Carlssons, 1998.

Integrationsbarometer 2005: En rapport om allmänhetens attityder, erfarenheter och kunskaper inom områdena integration, mångfald och diskriminering. Norrköping: Integrationsverket, rapportserie 2006: 5.

Klausen, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Larsson, Göran. "Svenska cybermuslimska miljöer i början av det 21 århundradet". In

Medierne og minoriteterne i det multikulturelle samfund – skandinaviske perspektiver, ed. Thomas Tufte, 227–39. Göteborg: Nordicom, 2003a.

Larsson, Göran. *Muslimer i Sverige ett år efter 11 september 2001. Diskriminering, mediebilder och alternativa informationskanaler*. Uppsala: Swedish Science Press, 2003b.

Larsson, Göran. *Islam och muslimer i Sverige: en kommenterad bibliografi*. Göteborg; Stockholm: Makadam, 2004.

Larsson, Göran. "The Impact of Global Conflicts on Local Contexts: Muslims in Sweden after 9/11 – the Rise of Islamophobia, or New Possibilities". *Islam and Christian-Muslim Relations* 16, 1, January (2005a): 29–42.

Larsson, Göran. "Muslimer i Sverige: Mellan tolerans och islamofobi". In *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*, eds Daniel Andersson and Åke Sander, 447–90. Lund: Studentlitteratur, 2005b.

Larsson, Göran. *Islam and Muslims in the Swedish Media and Academic Research: With a Bibliography of English and French Literature on Islam and Muslims in Sweden*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Mediterranean Programme Series, Working Paper No. 36, 2006a.

Larsson, Göran. *Att läsa Koranen: En introduktion*. Stockholm: Verbum, 2006b.

Larsson, Göran. "Cyber-Islamophobia? The Case of WikiIslam". *Contemporary Islam* 1 (2007a): 53–67.

Larsson, Göran. *Muslims in the EU: Cities Report (Sweden) Preliminary Research Report and Literature Survey*. Budapest: Open Society Institute, 2007b. Retrieved from www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/sweden/sweden.pdf.

Larsson, Göran. "Ny moské in Göteborg", 2007c. Retrieved from www.islamologi.se.

Larsson, Göran and Åke Sander (2007). *Islam and Muslims in Sweden: Integration or Fragmentation? A Contextual Study*. Berlin: LIT Verlag.

El-Mahdi, Josef. "Reinfeldt och fredsagenterna parerade Vilks-krisen briljant". *Svenska Dagbladet*, 7 October 2007.

Månsson, Anna. *Becoming Muslim: Meaning of Conversion to Islam*. Lund: Dissertation, 2002.

Maussen, Marcel. *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*. Amsterdam: IMISCOE Working Paper No. 16, June 2007.

Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia. Vienna: EUMC, 2006.

Olsson, Karl Vicktor. "Dialog skall dämpa oro". *Göteborgs-Posten*, 8 September 2007.

Otterbeck, Jonas. "The Baltic Tatars: The First Muslim Group in Modern Sweden". In *Cultural Encounters in East Central Europe*, eds Karin Junefelt and Martin Peterson, 145–53. Stockholm: Swedish Council for Planning and Coordination of Research, 1998.

Otterbeck, Jonas. *Islam på svenska: Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2000.

Otterbeck, Jonas and Pieter Bevelander. *Islamofobi – en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*. Stockholm: Forum för Levande Historia, 2006.

Ouis, Pernilla and Anne Sofie Roald. *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström and Widstrand, 2003.

Roald, Anne Sofie. "From 'People's Home' to 'Muliticulturalism': Muslims in Sweden". In *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, 101–20. New York: Oxford University Press, 2002.

Sander, Åke. "The Road from Musalla to Mosque: The Process of Integration and Institutionalization of Islam in Sweden". In *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, eds W.A.R. Shadid and P.S. Van Koningsveld, 62–88. Kampen: Pharos, 1991.

Sander, Åke and Göran Larsson. "The Mobilisation of Islam in Sweden 1990–2000: From Green to Blue and Yellow Islam?". In *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, eds W.A.R. Shadid and P.S. Van Koningsveld, 91–112. Leuven: Peeters, 2002.

Schepelern Johansen, Birgitte. *Imamuddannelse i Europa – udfordringer og perspektiver. Udredning vedr. Imamuddannelse i Europa – Rapport 1*. København: Københavns universitets satsningsområde religion i det 21 århundrade, 2005.

Schmidt, Garbi. "Sveriges Förenade CyberMuslimer – blågul islam på nätet?". In *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, eds Ingvar Svanberg and David Westerlund, 107–22. Nora: Nya Doxa, 1999.

Skarin, Anna. "Brandattentat mot moské", *Expressen*, 5 October 2007.

SST:s årsbok 2006. Stockholm: SST.

Stenberg, Leif. "Islam in Scandinavia". In *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, ed. Shireen T. Hunter, 121–40. Westport, CT; London: Praeger, 2002.

Stenberg, Leif. "Islamiskt entreprenörskap: reflektioner kring tolkning, ledarskap och organisering". *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 13 (2004): 124–43.

Sultán Sjöqvist, Madeleine. "Choosing Islam: A Study of Swedish Converts", *Social Compass* 46, 3 (1999): 325–35.

Svanberg, Ingvar and David Westerlund (eds). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, 1999.

Toll, Christopher. "The Translation of the Koran into Swedish". In *The Professorship of Semitic Languages at Uppsala University 400 Years*. eds B. Isaksson, B. Eskhult and Gail Ramsay, 199–217. Uppsala: Uppsala University, 2007.

Världsreligioner i Göteborg – en guide till föreningar. Retrieved from www.islamguiden.com/ovrigt/islam_guide.pdf.

Waardenburg, Jacques. "Diversity and Unity of Islam in Europe: Some Reflections". In *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*, ed. Jamal Malik, 21–34. Münster: Lit Verlag, 2004.

فنلندا

توماس مارتيكينن

شكلت الهجرة الدولية الشعوب الأوربية بطرائق متعددة خلال العقود الأخيرة، مما أدى إلى مزيد من التنوع العرقي والديني عبر القارة (كاستلز وميلر ٢٠٠٣م). وليست فنلندا مستثناةً من هذا التطور العام.

وعلى أي حال، فقد كان تاريخ هذا التطور وتوقيته وبناؤه يتصف بعدد من السّمات القومية الخاصة، التي جعلت من فنلندا أكثر مشابهة، ضمن السياق الأوربي لبلدانٍ مثل اليونان وأيرلندا والبرتغال عنها مع المجتمعات التقليدية الأخرى، التي تمثل مجتمعات وهجرات ما بعد الحرب؛ مثل ألمانيا وفرنسا والمملكة المتحدة. وكانت فنلندا في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية بلداً للهجرة حتى الثمانينيات، ثم بعد ذلك تحولت تدريجياً لتكون مقصداً نهائياً يحتضن المهاجرين. وقد حدثت التغييرات الرئيسة والنمو السكاني الأضخم بعد تفكك الاتحاد السوفييتي الأسبق عام ١٩٩١م. وفي الحقيقة فقد شكّل الآتون من المناطق التي كانت ضمن أراضي الاتحاد السوفييتي الأسبق ما نسبته ٣٤٪ من مجموع الأجانب الذين ولدوا في عام ٢٠٠٦م. ومنذ التسعينيات شهد عدد المهاجرين تزايداً مستمراً ومتسارعاً (فورساندر ٢٠٠٢م، إحصائيات فنلندا ٢٠٠٦م).

وقد تابعت الأبحاث التطورات الخاصة بهجرة المسلمين وتعدادهم السكاني في فنلندا باهتمام متزايد منذ أواخر التسعينيات. واليوم، نحن على اطلاع على بعض الخصائص والسمات الأساسية للسكان المسلمين في فنلندا، لكننا بحاجة إلى معرفةٍ أعمق وأدق حول عدد من الجوانب الخاصة بهم؛ مثل

مستوى التدين، والقيادات الدينية، والعلاقات الداخلية فيما بين الجاليات الإسلامية نفسها، والتوجهات الدينية للمساجد الخاصة بتلك الجاليات[١]. علاوة على ذلك، وبما أن الجاليات المسلمة لا تزال تمتد وتأخذ بدورها مبادرات، فلا يزال الوضع في تدفق مستمر. وكان هناك في عام ٢٠٠٦م نحو ٤٠,٠٠٠ مسلم في فنلندا، يمثلون ٠,٨ ٪ من إجمالي عدد السكان[٢].

السمات القومية المحددة للإسلام في فنلندا:

للخصائص المتعددة لنمط الهجرة إلى فنلندا وتاريخها أهمية رئيسة إذا ما أدركنا السمات الفريدة، فضلاً عن السمات العالمية، للسكان المسلمين في البلاد:

أولاً: أن فنلندا كانت جزءاً من الإمبراطورية الروسية منذ عام ١٨٠٩م حتى عام ١٩١٧م، وهو ما سهّل من استيطان جماعة صغيرة من المسلمين، أو من يسمَّوْن بالمسلمين التتار، وهي أقلية كانت تعيش مؤقتاً في الإقليم منذ سبعينيات القرن التاسع عشر. وقد خدمت ثورة أكتوبر، التي أعقبها استقلال فنلندا في شهر ديسمبر عام ١٩١٧م، وتأسيس الحكم الروسي، معظمَ أفراد تلك الجالية للاتصال ببلدانهم الأصلية في وسط روسيا، ولكن الروابط كانت أكثر متانةً خلال التسعينيات من القرن المنصرم. وحصل المسلمون التتار على الاعتراف الرسمي بوصفهم مجموعةً دينيةً، بعد استقلال فنلندا عام ١٩٢٥م، وكانوا من بين أوائل المسلمين في أوربا الغربية الذين حصلوا على الاعتراف الرسمي (ليتزينغر ١٩٩٦م، ٢٠٠٦م، ومارشال ٢٠٠٣م). وبناءً عليه، تعد فنلندا من دول أوربا الغربية القليلة التي يوجد فيها أقلية مسلمة دائمة منذ ما يربو على القرن من الزمان، وحصل الإسلام فيها على الاعتراف الرسمي والقانوني منذ أوائل العشرينيات من القرن الماضي.

ثانياً: شهد المجتمع الفنلندي نقلة اجتماعية واقتصادية كبرى في زمن ما بعد الحرب التي أدت إلى عمليات هجرات ضخمة (معظمها إلى السويد)، وإلى عدم وجود طلب محلي للعمالة الأجنبية. وفي الحقيقة، فقد كانت الهجرة إلى فنلندا - والمتعلقة بالعمالة - محدودة حتى الثمانينيات، ولم تصبح ذات أهمية إلا مع بداية الألفية الجديدة. وقبل ذلك، كانت الهجرة إلى فنلندا - في معظمها - تتمثل في عودة العائلات، وإعادة لمّ الشمل. وكان الزواج السبب الرئيس لتلك الهجرات. وقد بدأت فنلندا في قبول المسلمين إسهاماً منها بحصّة من إيواء اللاجئين في أواخر الثمانينيات، لكنها لم تبدأ ذلك بالفعل إلا في أوائل التسعينيات، حيث أصبحت البلاد وجهة معروفة لطالبي اللجوء (فورساندر ٢٠٠٢م). وهذا يشير إلى أن الخبرات المتعلقة بإدارة شؤون الهجرة والمهاجرين هي خبرة جديدة بطبيعة الحال.

في الواقع، فإن سياسات البلد القانونية والحكومية كانت في حالة من التغيير الفاعل والمستمر. كما أن سياسة البلد الرسمية - فيما يتعلق بالدمج - هي سياسة تعددية ثقافية من جهة أنها تهدف إلى دعم التنوع الثقافي واللغوي، وكذلك إلى دمج المجتمع في إطار اجتماعي عام مشترك، وهو ما يتضح من خلال صيغة القرار الخاص بدمج المهاجرين، واستقبال طالبي اللجوء الصادر عام ١٩٩٩م. وفي عام ٢٠٠٦م تم الإعلان عن سياسة حكومية للهجرة تهدف إلى مواجهة تحديات تقدم العمر لدى السكان ونقص العمالة غير المتوقع (وزارة العمل ٢٠٠٦م).

وهكذا، فإن فنلندا تعدّ من بلدان الهجرات الجديدة في أوربا، وقد حذت حذو التوجه الأوربي للحد من الهجرة، في الوقت الذي عمّت فيه الخطابات الثقافية والعرقية ساحات النقاش حول الأقليات الجديدة (فورساندر ٢٠٠٢م).

ثالثاً: كان وضع فنلندا الدولي والجيوسياسي مرتبطاً بالاتحاد السوفييتي في زمن ما بعد الحرب في أوربا، مع أن البلد لم يكن رسمياً جزءاً من الكتلة السوفييتية.

كما كان لفنلندا نظام متحفّظ فيما يتعلق بسياسة الهجرة. وقد قادت نهاية الحرب الباردة، وتفكك الاتحاد السوفييتي، إلى تغييرات سريعة أدت - بدورها، وبشكل غير مقصود - إلى تصاعد نسب هجرة المسلمين. وحتى عام ١٩٩١م كان ضبط الهجرة المقبلة من الشرق على مستوى عالٍ، ولم تكن هناك سوى نسب هجرة ضئيلة تأتي من الغرب، وكانت السويد حينها تمثّل المنطقة الحاجزة. على أي حال فقد كان من نتائج سقوط الاتحاد السوفييتي، وانضمام فنلندا إلى الاتحاد الأوربي عام ١٩٩٥م، أن خُفّفت القيود التي كانت تمارَس على الحدود، كما خُففت قوانين الهجرة الوطنية المتشددة، حيث حاولت فنلندا من خلال هذا مواكبة النموذج الأوربي. لقد خدمت بعض العوامل - التي توافقت بعضها مع بعض - في فتح آفاق جديدة للهجرة. وتمثلت هذه العوامل في تخفيف القيود القانونية، والتغييرات الجيوسياسية، وفتح الحدود الأوربية، والزيادة العالمية العامة في نسب الهجرات الدولية لأسباب متعددة، وأغراض متنوعة (العمل والدراسة والزواج وإعادة لمّ شمل العائلة والاغتراب واللاجئين وطلبات اللجوء، وغيرها). لهذا السبب لم يكن النمو في نسب الهجرة، وظهور فئة متنامية من السكان المسلمين في فنلندا، أمراً مخططاً له بأي شكل من الأشكال، بل كان نتيجة ثانوية غير مقصودة لعدة تطورات وتوجهات، أغلبها مؤثرات خارجية (فورساندر ٢٠٠٢م).

رابعاً: لا توجد مجموعة عرقية أو قومية واحدة مهيمنة بين السكان المسلمين الفنلنديين، مقارنة بكثير من البلدان الأخرى. وهذا أيضاً يتصل بواقع

فنلندا التي لم يكن لديها تاريخ من العلاقات الاستعمارية، أو الروابط التاريخية الوثيقة مع العالم الإسلامي. ولكن الأغلبية العظمى من هؤلاء المسلمين يشتركون في دواعي هجرتهم إلى فنلندا؛ سواء أكانوا لاجئين أم طالبي لجوء، أم كانت هجرتهم طلباً لجمع شمل العائلة، كما أن الكثير منهم واجه صعوبات في الاندماج اقتصادياً.

ولا تزال الهجرة إلى فنلندا في نمو مستمر، بما في ذلك هجرة المسلمين. ويتوقع أن تستمر تلك الزيادة في العقود المقبلة بسبب ارتفاع أعمار المجتمع الفنلندي بشكل متسارع، واستمرار الانفتاح والتداخل العالمي (انظر، مكتب الوزير الأول Valtioneuvoston Kansilia 2004). وقد أدت تلك العوامل إلى وجود تحديات متزايدة أمام أي توقعات بخصوص التطورات المستقبلية للمجتمعات المهاجرة، أو تخمين وتقدير أيٍّ من التوجهات الحالية ستكون هي المهيمنةَ أو السائدة. ومع ذلك، فلا يزال يتوقع أن الاندماج الاقتصادي يمكن أن يؤدي دوراً محورياً فيما يتعلق بالرفاهية الاجتماعية العامة للمسلمين الفنلنديين، وكذلك ما يتعلق بالنجاح التعليمي للجيل الثاني، الذي يقلُّ متوسط أعمارهم عن ١٥ عاماً. وتشير التقديرات، استناداً إلى البناء الديموغرافي الحالي للسكان المسلمين، إلى إمكانية وضوح الرؤية بشكل أكثر خلال السنوات العشر المقبلة (مارتيكينن ٢٠٠٧م).

إجمالاً، فتاريخ التجربة الفنلندية مع المسلمين الذين يعيشون على أراضيها، وكذلك نظامها القانوني، قد جعل من اعتراف فنلندا رسمياً بالإسلام أمراً ممكناً منذ عشرينيات القرن الماضي. وفي السياق الأوربي، أصبحت فنلندا، في التسعينيات، بلداً يحتضن اللاجئين مثلها مثل كثير من المجتمعات التقليدية الأخرى.

لقد ازداد عدد السكان المسلمين الحالي بشكل رئيس، وكنتيجة ثانوية لم يخطط لها بسبب التطورات الخارجية خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة. ونظراً إلى نسبة أعداد اللاجئين وطالبي اللجوء، التي تمثل السواد الأعظم من السكان المسلمين الذين جاؤوا إلى فنلندا، لا يزال المسلمون هناك يواجهون مصاعب جمّة فيما يتعلق باندماجهم اقتصادياً، ولكن الوضع لا يزال غير واضح نتيجة للتغييرات في البناء الديموغرافي للمسلمين (صغر أعمارهم)، والتغييرات داخل المجتمع الفنلندي (النتائج المترتبة على كبر أعمار الشعب، والعجز المتوقع في القوى العاملة). لقد جاء المسلمون إلى فنلندا بشكل أساسي خلال الوقت الذي هيمنت فيه الخطابات والأحاديث الثقافية والعرقية، وتنامي الخطابات الدينية مؤخراً في موضوع الهجرة التي دعمتها سياسات التعددية الثقافية الرسمية.

التاريخ:

تقع فنلندا على مفترق طرق بين شرق أوربا وغربها فيما يتعلق بتاريخ سكانها المسلمين وتطور وجودهم فيها. ورغم بعض الاتصالات المبكرة خلال المدة التي كانت فيها فنلندا جزءاً من السويد (من القرن الثاني عشر حتى ١٨٠٩م)، يمكن أن يقال عن التاريخ الفعلي للمسلمين في فنلندا: إنه بدأ مع تأسيس الحكم الروسي في عام ١٨٠٨-١٨٠٩م. وقد كان الجيش الروسي يضم موظفين وجنوداً مسلمين استوطنوا أزماناً في الحاميات العسكرية، وفي المدن حول البلاد، (وكانت في ذلك الوقت تحت حكم القيصر الروسي)، حيث كان لهم حياة دينية منظمة. ولكن وصول ما يسمى بالتتار المسلمين في سبعينيات القرن التاسع عشر هو الحدث الذي شهد بالفعل بداية وجود أقلية مسلمة

دائمة في فنلندا. وقد استمرت تلك العملية، بما في ذلك الهجرات المتعاقبة حتى العشرينيات من القرن، ولمدة نصف قرن. ومع حلول الوقت الذي أغلقت فيه الحدود السوفييتية بشكل نهائي في الثلاثينيات من القرن المنصرم، كانت هناك جالية مسلمة تقل عن ١,٠٠٠ من التتار تعيش في فنلندا. كما شارك التتار في الحرب العالمية الثانية، وهو أمر تراه الجالية اليوم قيمةً ووجهاً من أوجه الشرف، وسبباً لقبولهم واندماجهم في المجتمع الفنلندي. ولا يزال ينظر إلى الجالية التتارية - إلى حد ما - أنها جزء جوهري من التركيبة العرقية الثقافية، وهي تعرِّف نفسها بأنها «أقلية ثقافية لغوية يشكل الإسلام جزءاً أساساً من تكوينها». وقد أصبحوا - من جهة أخرى - جزءاً من التيار السائد للمجتمع الفنلندي. وقد نظّم التتار حياتهم الدينية في العقود الأولى من القرن العشرين، وأصبح لديهم مؤسسات قائمة ومستقرة منذ مدة طويلة لدعم مناشطهم الدينية والثقافية. وجاء أئمتهم من تركيا ومن أماكن أخرى منذ ستينيات القرن الماضي (ليتزينغر ١٩٩٦م، ٢٠٠٦م).

وقد كانت نسب الهجرة إلى فنلندا في زمن ما بعد الحرب العالمية منخفضة حتى ثمانينيات القرن المنصرم، وكان الجزء الأساس منها يتمثل بصورة رئيسة في عودة الهجرات من السويد. ولكن كانت هناك نسبة بسيطة من هجرة المسلمين، جاءت تحديداً من شمال إفريقية والشرق الأوسط، وبحلول مطلع الثمانينيات أصبح هناك وجود لمجموعة عرقية صغيرة غير تتارية، كانت قلقة على أطفالها من حيث اندماجهم في المجتمع مع المحافظة على دينهم في الوقت نفسه. وبما أن التتار يسمحون للمسلمين الآخرين بمشاركتهم في شعائرهم الدينية فقط، ولكنهم لا يقبلون عضويتهم في الجالية

التارية، لذا فقد أصبح هناك حاجة متنامية لإيجاد بدائل أخرى. وقد أدى ذلك إلى تأسيس الجمعية الإسلامية الفنلندية (Suomen Islamilainen Yhdyskunta) عام ١٩٨٦م في هلسنكي، وكان أغلبية أعضائها من أصول شمال إفريقية. أما المهاجرون المسلمون الأوائل، فقد كانوا أساساً من تركيا والمغرب وبلدان حوض البحر الأبيض المتوسط الأخرى. وفي أواخر الثمانينيات تم قبول عدد من اللاجئين الآتين من بلدان إسلامية مختلفة، ووصلت أعداد متزايدة من المسلمين الذين جاؤوا من الشرق الأوسط، خصوصاً من أكراد العراق وإيران وتركيا، والشيعة من العراق وإيران. وفي عام ١٩٩٠م وصلت أول مجموعة من طالبي حق اللجوء السياسي من الصومال إلى فنلندا في أعقاب اندلاع الحرب الأهلية في القرن الأفريقي. وأصبح الصوماليون بعد فترة وجيزة أكبر مجموعة عرقية متميزة في البلاد ذات هوية إسلامية واضحة. كما تبع الصوماليين وصولاً في عام ١٩٩٣م ضحايا العنف العرقي والحروب التي اندلعت في أعقاب تفكك يوغسلافيا، خصوصاً من مسلمي كوسوفا وألبانيا والبوسنة. ثم تلا ذلك - فيما بعد - وصول مجموعات من اللاجئين من أفغانستان (ساكاراناهو ٢٠٠٦م: ٢٤٦-٨).

ومنذ أواخر التسعينيات أصبحت أنماط الهجرة أكثر تنوعاً وتعقيداً، كما ازدادت دفعات المهاجرين من جميع أرجاء العالم الإسلامي من اللاجئين، وطالبي اللجوء السياسي، وإعادة لمّ شمل العائلة. وهي أسباب لا تزال موجودة في تجارب المسلمين. كما أن هناك أسباباً متعددة أخرى لهجرة المسلمين؛ منها: الدراسة، والبحث عن فرص للعمل، والتزاوج بين الأعراق. وبنهاية التسعينيات أسست أغلبية تلك الجماعات مؤسسات عرقية ثقافية ودينية بما

يتماشى وسياسة التعددية الثقافية الوطنية التي تدعم - في معظم الأحيان - التنظيم المحلي للتعددية الثقافية والدينية واللغوية (انظر بيكونين ٢٠٠٧م، ووساكسيلا ٢٠٠٣م).

وقد تزامن ازدياد عدد المعتنقين للدين الإسلامي مع تزايد أعداد المهاجرين الآتين إلى فنلندا، وكان التزاوج فيما بين المسلمين والآخرين من الديانات المختلفة يمثل جزءاً من هذا الازدياد في عدد المعتنقين للإسلام. ويبدو أن الإسلام أصبح - وبشكل واضح - بديلاً حقيقياً للساعين وراء الدين عموماً. إضافة إلى ذلك، فالمعلومات عن الإسلام (بما في ذلك الكتب والمواقع الإلكترونية... إلخ) متوافرة على نطاق واسع.

وأخيراً: فإن ازدياد أعداد المواطنين المسلمين من جهة، والأحداث العالمية المرتبطة بالإسلام من جهة أخرى؛ مثل (أحداث ٩/١١، وتفجيرات لندن عام ٢٠٠٥م، وأزمة الرسوم الكرتونية عن النبي محمد في ٢٠٠٦م)، - إذا ما أُخذت كلها كمجموعة من المؤثرات - فإنها تشكِّل زخماً في الفكر الفنلندي تجاه المسلمين.

العدد الحالي للسكان المسلمين:

يجب تقدير عدد المسلمين في فنلندا؛ لأن معظمهم ليسو أعضاءً في المنظمات والجمعيات الإسلامية المسجلة التي تتوافر لديهم بيانات عن العضوية، كما لا يوجد إحصاء عام يشملهم حتى الآن. فعلى سبيل المثال: هناك ٢,٨٣٣ عضواً مسجلاً في منظمات إسلامية يمثلون نسبة تقارب ١٠٪ من مجموع عدد المسلمين كلهم في عام ٢٠٠٤م (إحصائيات فنلندا ٢٠٠٥م بي: ٧٥). وتميز التقديرات الآتية بين المسلمين التتار والفنلنديين الذين اعتنقوا

الإسلام، والجيل الأول من المهاجرين والجيل الثاني. والبيانات الخاصة بالمسلمين التتار هي الوحيدة التي يمكن أن تكون دقيقة. إن التعريف بعبارة «مسلم» يقتضي - ضمناً - تعريفاً ذاتياً للمسلم، دون أي إشارة للنشاط الديني. وتلك التقديرات مصممة قصداً كي تكون منطقية، ولا تهدف إلى تضخيم عدد المسلمين، أو لأولئك الذين هم من أصول إسلامية، بل إلى إيجاد الرقم الأكثر احتمالاً للأشخاص الذين يعرّفون بأنفسهم على أنهم مسلمون. أما أماكن التقديرات، فهي مشروحة في الملحوظات. كما يقدم الجدول ١-٦ الأرقام من البلدان الأصلية المختارة للمجموعات المسلمة الرئيسة.

أولاً: كان هناك ٦٦٥ عضواً رسمياً في المنظمتين الدينيتين التتاريتين المسلمتين الموجودتين في عام ٢٠٠٦م (فاستوركيستركيسكس ٢٠٠٧م)[٣].

ثانياً: وطبقاً لما ذكره إسرا ليتنين، وهو فنلندي اعتنق الإسلام وأحد المسلمين الناشطين منذ مدة طويلة، هناك نحو ٨٠٠ فنلندي اعتنقوا الدين الإسلامي[٤].

ثالثاً: يقدَّر عدد الجيل الأول من المهاجرين المسلمين بنحو ٢٧,٠٠٠[٥].

رابعاً: يقدَّر عدد الجيل الثاني بحوالي ٩,٥٠٠[٦].

وبناءً عليه، وطبقاً لتلك الأرقام، كان يوجد في فنلندا ٣٨,٠٠٠ مسلم في عام ٢٠٠٦م. وبما أن تلك الأرقام ليست دقيقة، فالتقدير المنطقي لعدد المسلمين في فنلندا عام ٢٠٠٦م قد يصل إلى ٤٠,٠٠٠[٧].

وإذا ما قلنا: إن المسلمين يُعدُّون جماعةً دينية واحدة ، وهم ليسوا كذلك، فإنهم يمثلون في الوقت الراهن رابع أكبر جالية دينية في فنلندا بعد الكنيسة اللوثرية (التي تضم ٤,٣٥٦,٠٠٠ عضو، يمثلون ٨٢,٥٪ من إجمالي عدد

السكان)، والكنيسة الأرثوذوكسية الفنلندية (وتضم ٥٨,٠٠٠ عضو يمثلون ١,١٪ من إجمالي عدد السكان)، وطائفة العنصرة (وتضم ٤٥,٠٠٠ عضو معمَّد، أو ما يربو على ١٠٠,٠٠٠ عضو من المشاركين غير المعمَّدين، الذين يمكن أخذهم في الحسبان، والذين يمثلون ٠,٩ - ١,٩٪ من إجمالي عدد السكان) (أوسكونت سوميسا ٢٠٠٧).

وكما ذُكر آنفاً، لا توجد جماعة عرقية قومية واحدة تهيمن على التعداد السكاني الوطني للمسلمين. واعتماداً على البيانات المسجلة باللغة الأم عام ٢٠٠٦م، فإن أكبر الجماعات هم الصوماليون (٩,٠٠٠)، والعرب (٧,٥٠٠)، والأكراد (٥,٥٠٠)، والكوسوفيون الألبان (٥,٥٠٠)، والأتراك (٤,٠٠٠)، الذين يمثلون مجتمعين ٨٠٪ من المسلمين الفنلنديين (إحصائيات فنلندا ٢٠٠٧م)(٨). ويمثل الباقون جماعات أصغر، قادمة من إيران والبوسنة، ومن شبه الجزيرة الهندية، وأفغانستان، وشبه الصحراء الأفريقية، والشرق الأقصى، والمسلمين التتار، والفنلنديين الذين اعتنقوا الإسلام. ومعظم الجماعات العرقية القومية هي أيضاً أصغر حجماً، وتمثل بضع مئات إلى ١,٠٠٠ فرد. وقد نفترض - اعتماداً على الإحصائيات المتوافرة - بأن ١٠-١٥٪ من المسلمين الفنلنديين جاؤوا من أصول شيعية، أما الآخرون، فمعظمهم أصولهم سنية(٩).

الجدول ١-٦: السكان حسب القارة التي ولدوا فيها، بما في ذلك عدد السكان، ونصيب المرأة حسب بلد الميلاد الأصلي من بلدان مختارة ذات أغلبية مسلمة في الأعوام ١٩٩٠، ٢٠٠٠، و ٢٠٠٦م.

معيار الاختيار: ما يزيد على ٢٠٠ شخص ولدوا في البلاد في ٢٠٠٦م.

الجدول ١-٦: السكان حسب قارة الولادة، بما في ذلك السكان ونسبة النساء حسب بلد الولادة من مجموعة مختارة من بلدان المنشأ ذات الأغلبية المسلمة، للأعوام ١٩٩٠، ٢٠٠٠، ٢٠٠٦م، معايير الاختيار أكثر من ٢٠٠ شخص ولدوا في البلاد في ٢٠٠٦.

	١٩٩٠		٢٠٠٠		٢٠٠٦	
	الرجال والنساء	النساء٪	الرجال والنساء	النساء٪	الرجال والنساء	النساء٪
إجمالي السكان	٤,٩٩٨,٤٧٨	٥١	٥,١٨١,١١٥	٥١	٥,٢٧٦,٩٥٥	٥١
إجمالي المواليد الأجانب	٦٤,٩٢٢	٥٠	١٣٦,٢٠٣	٥٠	١٨٧,٩١٠	٥٠
أوربا	٤٥,٥٧٨	٥٠	٩٦,٤١٣	٥٢	١٢٧,٣٨٩	٥٢
البوسنة والهرسك	٠	٠	٢٣٨	٥٠	٣٧٠	٥١
يوغسلافيا السابقة	١٣٦	٢٠	٤,١٦١	٤٤	٥,٢١٤	٤٥
تركيا	٤٣١	١٥	٢,١٥٠	٢٢	٣,٧٠٨	٢٥
أفريقيا	١,٩٤٦	٢١	٩,٥٢١	٣٥	١٤,٧٨٢	٣٧
الجزائر	٢٢٠	٧	٤٤٨	١٤	٥٣٦	١٧
مصر	١٩٧	١١	٤٠٧	١٢	٦١١	١٩
أثيوبيا	١٩١	٤٦	٦٩٤	٤٤	١,٠٠١	٤٦
غامبيا	٢١	١٠	٢٠١	٩	٢٦٤	١٧
غانا	٧٠	٢٣	٢٩٥	٢٣	٥٤٦	٢٩
المغرب	٣٨٨	٥	١,٠٣٥	١٧	١,٣٦٦	٢٤
نيجيريا	٨٩	١٦	٢٩١	١٥	٦٥٧	١٨
الصومال	٥١	٢٤	٤,١٤٩	٤٦	٥,٢٦١	٤٧
السودان	١٥	١٣	٦٣	٣٠	٧٦٤	٤٤

	١٩٩٠		٢٠٠٠		٢٠٠٦	
	الرجال والنساء	النساء٪	الرجال والنساء	النساء٪	الرجال والنساء	النساء٪
تونس	١٥٤	٨	٣٠٠	١٣	٤١١	١٧
آسيا	٥.٥٥٥	٤٣	١٨.٦٠٠	٥٠	٢٢.٢٣٢	٥٢
أفغانستان	٤	٠	٢٣٨	٥٣	١.٧٣٨	٤٩
بنجلاديش	١٠٨	١٩	٤١٣	٣٢	٧٣٦	٣١
أندونيسيا	٣٤	٣٥	١٣٣	٥٩	٢٤٦	٦٣
إيران	٥٢٦	٣٢	٢.٠٩٥	٤٠	٣.٤٤٢	٤٢
العراق	١٩٤	٣٥	٣.٢٠٩	٤٤	٤.٤٣٦	٤٤
لبنان	١٣٤	٢٣	٢٩٦	٣٠	٤٤٠	٣٣
ماليزيا	١٣٤	٤٠	٢٢٤	٤٦	٢٩٦	٥١
الباكستان	١٣١	١٨	٣٩٧	٣١	٧٧٠	٣٠
المملكة العربية السعودية	١٦	١٣	٢٠١	٥١	٢٢٣	٥٠
سورية	٤٦	٢٢	١٩٢	٣٨	٣٠٤	٤٠
أوقيانيا	٤٦٧	٣٤٨	٧٥٤	٤٤	٩٦٠	٣٩
أمريكا الشمالية	٣.٣٠٣	٥	٤.٠٨٤	٤٨	٤.٨٢٤	٤٦
أمريكا الجنوبية	٩١٦	٤٧	٢.٠٧٦	٤٩	٣.٥٢٤	٥٠
غير معروف	٧.١٥٧	٥٨	٤.٧٥٥	٥٧	٤.١٩٩	٥٤

المصدر: إحصائيات فنلندا (٢٠٠٧م).

يعيش أغلب المسلمين الفنلنديين في منطقة العاصمة، التي تضم مدن هلسنكي وايسبو وفانتا، خصوصاً أولئك الذين هم من أصول إفريقية، حيث يتمركزون في تلك المنطقة. فعلى سبيل المثال: يعيش ٨٦٪ من الأشخاص المولودين في الصومال بالقرب من العاصمة. أما المراكز الأخرى الأكبر للمسلمين، فهي مدن توركو وتامبير ولاهتي وأولو. وتعدُّ مدينة توركو مركزاً رئيساً لتجمُّع الألبان الكوسوفيين والبوسنيين والعراقيين والإيرانيين، حيث يعيش ٢٢ إلى ٢٤٪ من الأشخاص، الذين ولدوا في تلك البلدان، في المناطق المجاورة لها. كذلك يعيش ٢٤٪ من الأشخاص الذين ولدوا في أفغانستان بالقرب من مدينة تامبير. ويعد الناطقون باللغة التركية، إضافة إلى البوسنيين والإيرانيين، أكثر الجماعات انتشاراً عبر البلاد (إحصائيات فنلندا ٢٠٠٧م).

وهذا يشير إلى أن الجماعات العرقية القومية المختلفة لديها أنماط تميّز بعضها من بعض من جهة تبعثرها وتمركزها الإقليمي، ولكن تلك الظاهرة لم تُدرس في فنلندا بعد.

وتواجه بعض الجماعات القومية مصاعب جمّة فيما يتعلق بالاندماج الاقتصادي، كما تعاني من نسب البطالة المرتفعة بين أوساط مختلف الجنسيات الذين حضروا إلى البلاد لاجئين أو طالبي لجوء. وفي الوقت الذي كانت فيه نسب البطالة المحليّة تصل إلى ١٢٪ من مجموع السكان، و٢٨٪ من المواطنين الأجانب عام ٢٠٠٤م، فقد كانت نسب البطالة لدى المهاجرين الذين ولدوا في الصومال تصل إلى ٥٦٪، و٥٩٪ بين صفوف المهاجرين المولودين في العراق، و٤٥٪ بين المهاجرين المولودين في إيران. كذلك الجماعات المهاجرة

التي كانت تضم بين صفوفها أكبر نسب من العمالة، والقادمين بغرض الزواج، بما فيهم المغاربة، فإنهم يواجهون صعوبة في الحصول على وظائف، على الرغم من تحسن الأوضاع (إحصائيات فنلندا ٢٠٠٦م: ٢٥). ونجد أن نسبة البطالة منخفضة بين الأتراك والباكستانيين والبنغلاديشيين فقط، من بين الجماعات التي يشكل فيها المسلمون الأغلبية العظمى، مقارنة بنسب البطالة لدى الجماعات المهاجرة الأخرى في فنلندا.

وعلاوة على ذلك، توجد نسب مشاركة مرتفعة من الجنسين في سوق العمل، خصوصاً في صفوف المهاجرين الآتين من شمال إفريقية والشرق الأوسط، وكذلك بين الصوماليين والأتراك والبنغلاديشيين والباكستانيين. إلا أن نسبة مشاركة المرأة من تلك الجنسيات في سوق العمل أقل من مشاركة الرجل، كما أن نسب البطالة بين النساء هي الأعلى. فعلى سبيل المثال، توجد اثنتان من النساء الصوماليات اللاتي بلغن السن المسموح به لمزاولة العمل، يلازمن البيت مقابل كل واحدة منهن فقط تذهب للمشاركة في سوق العمل عام ٢٠٠٥م. أما بالنسبة إلى الرجال الصوماليين، فقد كان المعدل على العكس من ذلك مقارنة بالنساء. وهناك توازن وتساوٍ في معدلات المشاركة في العمل بين الجنسين في صفوف الجماعات التي يشكل فيها اللاجئون وطالبو اللجوء السواد الأعظم؛ (مثل الصوماليين والعراقيين)، لكن ليس الحال كذلك فيما يخص الجماعات الأخرى؛ (مثل الباكستانيين والأتراك) كما هو موضَّح في الجدول ١-٦ (مارتيكينن ٢٠٠٧).

ومنذ التسعينيات من القرن الماضي والسكان المسلمون في ازدياد مطَّرد،

وسيستمرون - على الأرجح - في النمو تدريجياً في المستقبل القريب، حيث لا توجد هناك إشارات واضحة للتغيير فيما يتعلق بسياسة الهجرة واللاجئين. وعلى أي حال، يبقى الحال كما هو عليه، على الأقل في بعض القطاعات الاقتصادية التي تعاني من نقص في الموارد البشرية، وهو ما سيؤثر أيضاً في مسألة التعداد السكاني للمسلمين.

إضافة إلى ذلك، نجد أن معظم تلك الجماعات تضم نسبة أعلى من الفئات السِّنية الشبابية. كما أن عدد الشباب في ازدياد، وأغلبية الجيل الثاني هم الآن تحت سن الخامسة عشرة. ونجد أن الأسر التي لا يوجد بها إلا أحد الوالدين قليلة في صفوف الأسر المسلمة، باستثناء الصوماليين، فإن النسبة لديها هي ضِعف عدد الأسر من الجاليات المسلمة التي لا يوجد بها سوى أحد الوالدين.

كانت الهجرة بداعي الزواج بين الرجال والنساء، ولا تزال، ظاهرةً متنامية، وهي ظاهرة لم تحظ بالبحث والدراسة حتى الآن. وبما أن الجيل الثاني سيبلغ سنَّ الزواج، وبأعداد ضخمة خلال الخمس إلى العشر سنوات المقبلة، فيمكننا أن نتوقع أن الزواج سيكون سبباً جوهرياً آخر للهجرة؛ لأن الكثير من المجتمعات المسلمة تفضل الزيجات من داخل مجتمعاتها، ولن يكون سوق الزواج الفنلندي قادراً على الوفاء بتلك المتطلبات على الأرجح (مارتيكينن ٢٠٠٧، وسافالا ٢٠٠٧م).

المنظمات والمساجد الإسلامية:

إن حرية الدين مكفولة في الدستور الفنلندي (١٩١٩م، المعدّل في ١٩٩٩م). ولدى المنظمات الدينية ثلاثة خيارات أساسية فيما يتعلق بتنظيمها

في فنلندا، وبإمكان تلك المنظمات اختيار إحدى الحالات الآتية للتسجيل رسمياً:

(١) منظمة جماعة دينية تحت قانون حرية الدين (١٩٢٢م، المعدّل في ٢٠٠٣م).

(٢) قانون الجمعيات (١٩٨٩م). وهذه القوانين تتشابه في عدة أوجه، لكنها تختلف أيضاً في أوجه أخرى؛ فالمنظمات المسجلة تحت قانون حرية الدين - على سبيل المثال - ملزَمة بالإبلاغ عن عدد أعضائها، كما يمكنها أن تتقدم بطلب حق المصادقة على الزيجات القانونية وإتمامها، وقد يسمح لها كذلك بإدخال تعاليم دينها ضمن المناهج الدراسية الرسمية. إن الجاليات الإسلامية في فنلندا مؤسسة في أغلب الأحيان بوصفها منظمات دينية أو جمعيات تطوعية.

(٣) عدم تأسيس أي منظمة رسمية على الإطلاق، ولكن هذا التصنيف غير عملي، خصوصاً مع تزايد المناشط؛ إذ إن الحاجة ملحة لوجود المنظمات الرسمية فيما يتعلق - على سبيل المثال - بإدارة الأموال التي يتم جمعها، أو استئجار مكان للاجتماع والالتقاء، وكذلك التفاوض مع السلطات المحلية والدولية ومناقشتها (هيكيلا وآخرون ٢٠٠٥م).

وتتشابه الأنماط التنظيمية للمسلمين مع أنماط الكنائس البروتستانتية الحرة من عدة أوجه.

لقد نظمت الجالية التتارية نفسها في زمن ما قبل الحرب، ولديها الآن تجمعان: أحدهما في هلسنكي، والآخر في تامبير. وتدير الجاليات خمسة مساجد معاً؛ أحدها: مسجد الجالية غير التتارية، والذي تم تأسيسه عام

١٩٨٦م (تم تسجيله عام ١٩٨٧م) في هلسنكي. وخلال المدة من التسعينيات إلى الألفية الجديدة تم تأسيس عدد من المساجد، بحيث أصبح لدينا الآن شبكة قومية واسعة من الجمعيات التي تُعنى بشؤون المساجد، الموجودة في المدن الكبرى، وتتقاسمها عادة جماعات عرقية وثقافية أحادية أو متعددة؛ مثل الصوماليين والمغاربة والعراقيين والباكستانيين... إلخ. وبين طوائف دينية كالسُّنَّة والشيعة. ويوجد هناك ٣٠-٤٠ مسجداً تقوم بمناشطها على مختلف مشاربها. وهناك فوارق دقيقة لا تكاد تُذكر بين مساجد الجاليات. ولا تزال المساجد تقام على أنها منظمات دينية، مع أن عدداً منها تؤدي وظائفها كجمعيات مسجلة. وتشتمل المناشط المشتركة للمساجد على تنظيم صلاة الجماعة، وتعليم اللغة للأطفال، وتقديم دروس في الثقافة والدين، وتنظيم الاحتفالات الدينية الكبرى (مارتيكانن ٢٠٠٤م بي).

ولا تزال المساجد والمجتمعات الإسلامية الأخرى بحاجة إلى هيئة قومية تمثلها منذ مدة طويلة. وقد تم تأسيس المجلس الإسلامي الفنلندي بعد مفاوضات طويلة، وبمساعدة من جهة التحقيق الخاصة بشكاوى الأقليات، وذلك في شهر نوفمبر عام ٢٠٠٦م. وقد تم تسجيله في مارس ٢٠٠٧م. ومع أن هذا المجلس لا يمثل الجاليات الإسلامية كلها، إلا أنه يمثل قاعدة عريضة منها. ولكون المجلس جديداً، فإن تأثيره في أوساط الجالية الفنلندية المسلمة لا يزال ضعيفاً.

وفضلاً عن الدور الذي يؤديه المسجد، فهناك جمعيات دينية وعرقية وثقافية أخرى متعددة تقدم خدماتها: سواء لغرض محدد أم لجماعة بعينها. ويشير البحث عن المعلومات الوطنية الخاصة بالجمعيات، والذي يقدمه

المجلس القومي لبراءة الاختراع والتسجيل عند البحث باستخدام كلمة «إسلام» و«مسلمين» إلى وجود ٧٤ منظمة إسلامية ٨٠٪ أُسّست في ما بين عامي ١٩٩٧م و٢٠٠٧م، ومنها ٢٥ منظمة سجلت بوصفها منظمات دينية. وبينما نجد بعض الجمعيات غير فاعلة، كما أن هناك أيضاً عدداً منها خارج القائمة المسجلة، ويوضح الجدول ٢-٦ بجلاء كيف ظهرت المنظمات الإسلامية بشكل سريع.

الجدول ٢-٦ الجمعيات الإسلامية المسجلة، ومنظمات الجاليات الدينيّة الإسلامية من ١٩٢٥م حتى يونيو ٢٠٠٧م.

	١٩٢٥-١٩٨٩	١٩٩٠-١٩٩٤	١٩٩٥-١٩٩٩	٢٠٠٠-٢٠٠٤	٢٠٠٥-٢٠٠٧	المجموع
الجمعيات الإسلامية المسجلة	١	٧	١٤	١٥	١٢	٤٩
منظمات الجاليات الدينية الإسلامية المسجلة	٣	٢	١١	٤	٥	٢٥
المجموع	٤	٩	٢٥	١٩	١٧	٧٤

المصدر: شبكة الجمعيات (٢٠٠٧م).

ولم تحظ تلك الجمعيات بدراسة شاملة، باستثناء دراسات «ميكا بيكونن» (٢٠٠٧م) في مدن تامبير وجيفاسكيلا، ودراسات توماس مارتيكين، (٢٠٠٤م أي) لمدينة توركو. ويرى المؤلفان أن الجمعيات تقدم إسهامات بارزة للمهاجرين، خصوصاً فيما يتعلق بتكيُّفهم في المجتمع الفنلندي، ويعدَّانها كيانات مهمة تقوم بمهمة الوسيط بين السلطات المحلية والناس الذين يمثلونهم.

وعلى أي حال، فمن الواضح أن تلك الجمعيات تقوم بدور مهم في مجالات متعددة أخرى كذلك. وعلى سبيل المثال: فإن لها جهوداً في إعداد خططٍ وبرامجَ للمشاركة المدنية وشبكات العمل الاجتماعية والعلاقات بين الجاليات... إلخ، إضافة إلى إسهامها في تنظيم عدد من المنتديات الدينية المحلية والدولية، بما في ذلك منتدى ترأّسه الرئيس الفنلندي، ويضم هذا المنتدى بعض الجاليات المسلمة (المان ٢٠٠٦م: ٨٢-٨٣).

وتجتمع أغلبية الجاليات في أماكن أُعدت - بعد تحويلها - لتكون مساجد تؤدَّى فيها الشعائر الدينية. والمسجد الوحيد في البلاد الذي بني أساساً ليكون مسجداً هو المسجد الخشبي الذي بناه التتار في مدينة جارفينبا في أربعينيات القرن الماضي.

ومع وجود عدد من الخطط لبناء مساجد أخرى في البلاد، إلا أن شيئاً منها لم ينفَّذ حتى الآن. وكان السبب الرئيس هو شُحّ الموارد المالية، فمعظم الجاليات المسلمة التي أتت إلى البلاد في التسعينيات ليس لديها القدرة الاقتصادية الكافية لبناء أماكن مناسبة تخدم أغراضها الدينية، مع حاجتها الماسة إليها. من جهة أخرى أصبح تلقي الدعم المالي من الخارج يزداد صعوبة، خصوصاً بعد أحداث ١١ سبتمبر. ومع ذلك، فقد تم استقبال بعض الدعم الخارجي لتحويل بعض الأماكن إلى مساجد (مارتيكانن ٢٠٠٤م سي).

الإسلام في ميدان التنافس العام:

كان ظهور المسلمين التتار محدوداً بطبيعته، وهكذا فإن مفهوم أغلبية المجتمع الفنلندي عن الإسلام مبني على الصورة التي تتناقلها وسائل الإعلام من بلدان أخرى. وطبقاً لما ذكره تيمو تيرا (٢٠٠٨م)، فإن التغيّر في مفهوم المجتمع الفنلندي عن الإسلام، بوصفه قوةً سياسية واجتماعية خارج العالم الإسلامي، وتحديداً العالم العربي، قد حدث خلال الثمانينيات. لكن توجُّه وسائل الإعلام وتركيزها في المسلمين الذين يعيشون في فنلندا، وعلى نطاق واسع، كان قبل فترة التسعينيات، وازداد هذا التركيز بحلول القرن الحادي والعشرين. وقد تمت دراسة الأطروحات الإعلامية حول الإسلام على نطاق أوسع إلى حد ما (مثال، مانيستو ١٩٩٩م)، ولكن هناك مشروعات كبرى تم إعدادها مؤخراً لدراسة الوجود الإسلامي المعاصر، لكن نتائجها لم تنشر بعد. وقد أدت ظاهرة الخوف من الإسلام إلى ظهور مفردات في الإعلام الفنلندي، لكن لا يوجد هناك سوى دراسات قليلة حول هذا الموضوع. ومن التجاوز في التقدير إذا ما قلنا: إن تلك المفردات لها أثر مهم حتى الآن. وقد كانت النقاشات الفنلندية حول المهاجرين تركز - بطبيعتها وبشكل أكبر - في الجنسية والعرقية والعنصرية كتصنيف تحليلي وصفي. وهناك بعض التقارير عن أحداث لها ارتباط بظاهرة الخوف من الإسلام، لكن يبدو أنها - وفي الوقت الراهن - مجرد أحكام مجحفة مسبقة بحق الإسلام، وتأخذ جانب الحذر والتمييز العنصري غير المباشر أكثر من كونها مناشط معادية للمسلمين بالكلية (انظر EUMC ٢٠٠٦: ٨١-٨٣).

ولا يوجد هناك رصد للمواقف الفنلندية تجاه الإسلام والمسلمين على نطاق واسع، بل إن تلك المواقف مبنية على دراسات قليلة متوافرة، قد نقول

عنها: إنها تنظر إلى الإسلام نظرة الريبة والشك بشكل كبير، وهي مواقف أصبحت أكثر رسوخاً. وطبقاً لدراسة أجريت عام ٢٠٠٣م، فإن ١٠٪ فقط من الفنلنديين ينظرون إلى الإسلام نظرة إيجابية، بينما ٥٠٪ منهم يقفون منه موقفاً سلبياً. لكن طائفة شهود يهوه والمورميين، وكذلك الكنيسة السياتولوجية، وهي حركة دينية علمية، ينظرون إلى الإسلام نظرة أكثر إيجابية (كاريانن وآخرين. ٢٠٠٥م: ٧٩). ويرى الفنلنديون الجماعات العرقية الأخرى، والجماعات التي لا يشكل فيها المسلمون الأغلبية بصورة أفضل. أما الجماعات الإسلامية بالتحديد، فهي تأتي في أسفل المراتب العرقية، خصوصاً الصوماليين والعرب والأكراد. فعلى سبيل المثال، وفي الوقت الذي يرغب فيه ٣٥٪ من الفنلنديين في مجيء العرب إلى فنلندا، هناك ٧٦٪ منهم يرغبون في مجيء السويديين إليهم بشكل أكثر. كما أن الأشخاص الذين يتبنّون الموقف النقدي بحق المهاجرين هم من كبار السن والذكور، والأشخاص الأقل تعليماً، والذين يقطنون في المناطق الريفية. إن معرفة المهاجرين بصفة شخصية يعزز من إمكانية أخذ انطباعات ومفاهيم أفضل عنهم (جاكولا ٢٠٠٥م: ٧٢-٩). إجمالاً، فإن المواقف الفنلندية تجاه المهاجرين أصبحت أكثر تقبلاً وتسامحاً خلال العقد الأخير، لكننا نشهد في الوقت ذاته ميلاً تجاه تعميق الاتهامات الموجودة أصلاً.

وبعيداً عما تقدمه وسائل الإعلام والمواقف العامة تجاه الإسلام والجماعات العرقية التي يشكل فيها المسلمون السواد الأعظم، فإن الانتباه مُركز - وبشكل متزايد - في الإسلام والمسلمين في مختلف قطاعات المجتمع. وقد أجرت إسرا ليتنن (٢٠٠٧م) دراسة عن كيفية أخذ المؤسسات المحلية والقومية الإسلام والمسلمين في الحسبان في مناشطهم. ويوضح التقرير أن

القضايا المتعلقة بالمسلمين تؤخذ في الحسبان بشكل متنام، مثلاً: في المدارس وخدمات الشرطة والرعاية الصحية، ولكن بطريقة غير متساوية وغير منصفة. ولا توجد هناك سوى القليل من البلديات التي أصدرت إرشادات حول تلك الأمور. وقد أجريت في تلك الدراسة ذاتها مقابلات مع سبعة من الأئمة وثلاث نسوة فنلنديات مسلمات تتعلق بتجاربهم. وقد وجه هؤلاء الأشخاص انتقاداتهم لبعض الممارسات المحددة في أنظمة المدارس، والرعاية الصحية، والرعاية الاجتماعية. وقد كانت الانتقادات موجهة بشكل أكبر لنظام الرعاية الصحية بسبب نقص عدد الأطباء والممرضات من الجنسين، كما أنه لا يوجد موقف محدد من ختان الذكور في النظام العام للرعاية الصحية. (انظر ساكاراناهو وآخرين ٢٠٠٤). إضافة إلى الانتقادات الموجهة للمدارس بسبب قلة التفاهم المشترك بينها وبين العائلات.

إن معظم تلك الانتقادات الواردة في التقرير وغيرها يمكن أن تفهم على أنها غريبة على ممارسات المسلمين، وأنهم غير معتادين على هذا النمط من الأنظمة، كما تعكس - في الوقت ذاته - عملية الاندماج المشترك، والبحث المتواصل لإيجاد حلول مقبولة. لكن المشكلة التي يبدو أنها أكبر تكمن في تفاوت الممارسات واختلافها بشكل كبير، وأن القليل من المؤسسات قد ترغب في أخذ المسؤولية على عاتقها لإيجاد حلول دائمة. كذلك، فإن المفاهيم والممارسات المختلفة في صفوف المسلمين تجعل الوضع معقداً.

الخاتمة

قـدَّم هذا الفـصل صـورة عـامـة عن المسلمين في فنلندا، بما في ذلك تاريخهم وتعدادهم الحالي، والمنظمات الإسلامية، وبعض التعليقات حول الإسلام في الميدان العام والقطاعات المختلفة من المجتمع. ولدى فنلندا تجربة تاريخية مع المسلمين الذين يعيشون فيها، ونظام قانوني منح الإسلام اعترافاً رسمياً منذ عشرينيات القرن الماضي. وقد أصبحت فنلندا، وضمن السياق الأوربي، إحدى البلدان التي استقبلت المهاجرين في التسعينيات، مثلها مثل البلدان الأخرى التي تعدُّ وجهةً يقصدها المهاجرون. وقد ازداد تعداد السكان المسلمين بشكل أساسي نتيجة للتطورات الخارجية التي حدثت في الخمس عشرة سنة الماضية. ولا يزال السكان المسلمون الذين أتوا إلى البلاد على خلفية اللجوء، وطلب حق اللجوء السياسي، وهو حال السواد الأعظم منهم، يواجهون صعوبات جمّة في عملية الاندماج من الناحية الاقتصادية، ولكن الوضع لم يتضح بعد بسبب التغييرات في البناء الديموغرافي للجالية الإسلامية (حداثة الأعمار) والتغييرات في المجتمع الفنلندي (نتائج تقدم الأعمار لدى الشعب، والحاجة المتوقعة للقوى العاملة). وأتى المسلمون إلى فنلندا بصورة أساسية خلال المدة التي طغت فيها الخطابات والمناقشات حول المسائل العرقية والثقافية، وأخيراً هيمنة الخطاب الديني بشكل متزايد، التي ألقت بظلالها على إدارة شؤون المهاجرين، وحظيت بدعم سياسات التعددية الثقافية الرسمية. ولا توجد جماعة عرقية واحدة بعينها تهيمن على المشهد القومي للمسلمين في فنلندا.

ويمثل المسلمون الفنلنديون أقلية يبلغ تعدادها نحو ٤٠,٠٠٠؛ أي: ما يعادل أقل من ١٪ من إجمالي عدد السكان، ولكن عددهم يزداد بشكل مطّرد، وسيستمر عددهم في الازدياد - على الأرجح - في المستقبل القريب؛ إذ لا توجد إشارات تحدّ من هذا النمو فيما يخص السياسات ذات العلاقة بهذا الشأن، بل على العكس من ذلك. كما يرجح أن يكون الاتحاد الأوربي والاتحاد الروسي المحرّكيْن الأساسييْن للقوى السياسية الخارجية المؤثرة في تدفق الهجرة المستقبلية، وكذلك سيكونان الممثليْن الأساسييْن لكثير من الأوجه الخاصة بصناعة القرار السياسي؛ إذ إن الاتحاد الأوربي، من خلال مؤسساته وإداراته المتعددة، وكذلك روسيا، من خلال اهتمامها المتزايد، يرغبان في القيام بعمل أكثر أهمية في السياسات الأوربية والعالمية. وستكون المنافسة على الأيدي العاملة أحد العوامل الأخرى المهمة في المستقبل القريب.

وفضلاً عن التطورات الخارجية التي لها تأثير أكبر في عدد المهاجرين، هناك أيضاً تطورات داخلية مهمة ستصبح أكثر أهمية فيما يتعلق بوضع السكان المسلمين الجدد، وكيف سيجدون لأنفسهم مكاناً في المجتمع الفنلندي. إذ إن الأشخاص القادمين على خلفية اللجوء، أو طلب اللجوء السياسي، يواجهون صعوبات - ولأسباب واضحة - تتعلق بقضايا اقتصادية واجتماعية، وكذلك التفرقة العنصرية في عدد من مناحي الحياة. وقد تؤدي الحاجة الملحّة إلى الأيدي العاملة مستقبلاً إلى دفع عجلة التكامل والاندماج الاجتماعي الاقتصادي المطلوب. ومع ذلك، فإن المؤشر الحقيقي الحاسم للاندماج الاقتصادي الاجتماعي يكمن في مدى قدرة أبناء المهاجرين على تسلّق السُّلَّم الاجتماعي؛ لأن الأوضاع السلبية التي يعاني منها الآباء قد تنطبق

في الأغلب على الجيل التالي. وفي هذا الخصوص سيتضح في العقد أو العقدين المقبلين كيف ستتطور أوضاع المسلمين في فنلندا. وقد نرى عدداً من السيناريوهات المختلفة، ولكن مصير الأغلبية لا يزال مفتوحاً على جميع الاحتمالات.

الحواشي

١- لمقدمة ببليوغرافية مختصرة لدراسة الإسلام في فنلندا، انظر مارتيكانن، ٢٠٠٦م.

٢- هذا الفصل مبني على الأبحاث الموجودة والقائمة عن الإسلام في فنلندا. وهي تهدف إلى تقديم صورة عامة عن المسلمين في فنلندا، بما في ذلك تاريخهم وتعدادهم الحالي، وعن المنظمات الإسلامية وبعض القضايا الموضوعية الأخرى المختارة. إضافة إلى معلومات وخلفية عن التشريعات الوطنية، والمواقف العامة، والتوجهات الحالية. ويعد الفصل جزءاً من مشروعي الذي أسميته «الإسلام في فنلندا من الجيل الأول إلى الجيل الثاني (٢٠٠٧-٢٠١٠م)» الذي قامت بتمويله أكاديمية فنلندا.

٣- الطوائف المشار إليها في الموضوع هي جماعة سومين إسلام سيوراكونتا Suomen Islam-seurakunta ٥٨١ عضواً وجماعة تامبيرن إسلاميلين سيوراكونتا Tampereen Islamilainen Seurakunta، ٨٤ عضواً.

٤- هذه المعلومات مبنية على اتصالات شخصية مع إسرا ليتينن. وطبقاً لما ذكرته إسرا، تشير بعض التقديرات إلى أن العدد قد يكون مرتفعاً بمقدار ١,٠٠٠ شخص. كما لم يؤخذ في الحسبان أطفال العائلات من والدين فنلنديين ممن اعتنقوا الإسلام، لكن عدداً مثل تلك العائلات يعدُّ قليلاً. ولا توجد دراسة على نطاق واسع حتى الآن عن الفنلنديين الذين اعتنقوا الإسلام على الرغم من وجود عدد من الدراسات النوعية التي تمت، وتتضمن عينات بسيطة وأخرى قيد التنفيذ.

٥- تحسب التقديرات كما يأتي: أنها تشمل جميع الأشخاص المولودين في بلدان أوروبية يمثل المسلمون فيها الأغلبية (ألبانيا والبوسنة والهرسك ويوغوسلافيا السابقة وتركية)، ومن إفريقية (الجزائر ومصر وأثيوبيا وغامبيا وغانا وليبيا والمغرب ونيجيريا والصومال والسودان وتونس)، ومن آسيا (أفغانستان والبحرين وبنغلاديش وأندونيسيا وإيران والعراق والأردن ولبنان وماليزيا والباكستان وقطر والمملكة العربية السعودية وسورية والإمارات العربية المتحدة واليمن). كما أن التقديرات قد خفضت من العدد الإجمالي بنسبة ٢٠٪ من أجل أخذ الأشخاص الذين يدينون بدين آخر في الحسبان (مثل: البهائيين والمسيحيين والمندنائيين... إلخ). وأولئك الذين ينحدرون من أصول فنلندية. وكان العدد الإجمالي للأشخاص المولودين في تلك البلدان يبلغ ٣٣,٣٣٧ في عام ٢٠٠٦م (إحصائيات فنلندا ٢٠٠٧م).

٦- إحصائيات الجيل الثاني هي أقل الإحصائيات المذكورة أعلاه دقةً؛ لأن الدراسة الإحصائية للجيل الثاني هي في مراحلها الأولى، ولأنه لا تتوافر سوى معلومات قليلة موثوقة حول التوجهات الدينية للشباب، خصوصاً الأبناء من زواجات بين طوائف مختلفة. وبناءً على المعلومات المتوافرة في عام ٢٠٠٥م، يمكننا تقدير عدد ٧,٧١٤ طفلاً ولدوا من والدين أتوا أصلاً من بلدان ذات أغلبية دينية مسلمة. إضافة إلى ذلك هناك نساء ولدن في بلدان ذات أغلبية مسلمة لديهن ٤٢٦ طفلاً من رجال ولدوا في فنلندا، وكذلك رجال ولدوا في بلد مسلم لديهم ٢,٢٠٧ أطفال من نسوة ولدن في فنلندا (مارتيكين ٢٠٠٧م). وإذا ما افترضنا أن ٨٠٪ من الأطفال الذين ولدوا لوالدين من بلدان ذات أغلبية مسلمة، وأن ٥٠٪ من الأطفال الذين

ولدوا لعائلات ولد آباؤهم في فنلندا، كلهم مسلمون، فإنه بإمكاننا أن نقدر عدد المسلمين من الجيل الثاني ليبلغ ٩,٥٠٠، ولأن هذا الرقم غير أكيد على الإطلاق، فإن حجم الجيل الثاني قد يراوح بين ٩,٠٠٠ و١٣,٠٠٠.

٧- إذا ما أخذنا بأعلى رقم ممكن، فإن العدد قد يبلغ ٥٠,٠٠٠، لكن يبدو من غير المعقول أن نتوقع أن جميع الأشخاص الذين أتوا من بلاد ذات أغلبية مسلمة هم مسلمون، أو أنهم يعرّفون بأنفسهم على أنهم مسلمون.

٨- على أي حال، ومما يستحق الالتفات، أن تلك الأرقام تشمل أيضاً أولئك الذين يعترفون بأنهم يدينون بدين غير الإسلام.

٩- هذه التقديرات مبنية على افتراضات مسبقة أن أغلب الأشخاص المولودين في إيران والعراق، ولغتهم الأم ليست الكردية، يعدُّون مسلمين شيعة. وفي عام ٢٠٠٤م كان الناطقون باللغة الكردية يشكلون ٤٩٪ من جميع العراقيين المهاجرين المولدين في العراق، و٤٤٪ من جميع الإيرانيين المهاجرين المولودين في إيران. ولو أخذنا في الحسبان أولئك الذين لا ينتمون إلى دين، وأولئك الذين يدينون بغير الإسلام، فمن الممكن أن نفترض أن ٤٠٪ من جميع الإيرانيين والعراقيين المهاجرين هم من الشيعة المسلمين. وهذا يعني أن ٣,١٥٠ ينتمون إلى الجيل الأول. وإذا ما قدّرنا هنا أن ٤٠٪ من جميع الأطفال المولودين في فنلندا من والدين عراقيين أو إيرانيين، بما في ذلك الزواجات المختلطة من زوجين من بلدان إسلامية ومن فنلندا، هم من الشيعة، عندها سيكون حجم الجيل الثاني ٩٢٠ شخصاً. وبالطبع، فإن تلك التقديرات متحفِّظة. لذا، فقد نفترض أن هناك ٤,٠٠٠-٥,٠٠٠ من الشيعة المسلمين في فنلندا (مارتيكانن ٢٠٠٧: إحصائيات فنلندا ٢٠٠٥اي).

References

المراجع

AssociationsNet, 2007. Retrieved from http://yhdistysrekisteri.prh.fi.

Castles, Stephen and Mark Miller. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World.* New York: Palgrave Macmillan, 2003.

EUMC. *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia.* Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006.

Forsander, Annika. *Luottamuksen ehdot: Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla.* Helsinki: Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos, 2002.

Heikkilä, Markku, Jyrki Knuutila and Martin Scheinin "State and Church in Finland". In *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 519–36. Baden-Baden: Nomos, 2005.

Illman, Ruth. *Ett annorlunda Du: Reflektioner kring religionsdialogen.* Göteborg and Stockholm: Makadam, 2006.

Jaakkola, Magdalena. *Suomalaisten suhtautuminen maahanmuuttajiin vuosina 1987 2003. Työpoliittinen tutkimus 286.* Helsinki: Työministeriö, 2005.

Kääriäinen, Kimmo, Kati Niemelä and Kimmo Ketola. *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity.* Tampere: Church Research Institute, 2005.

Lehtinen, Isra. "Miten viranomaiset huomioivat muslimit? – Ohjeet ja käytäntö ihmisoikeusnäkökulmasta". *Uskonnontutkija* 1 (2007). Retrieved from www.uskonnontutkija.fi.

Leitzinger, Antero. *Mishäärit – Suomen vanha islamilainen yhteisö.* Helsinki: Kirja-Leitzinger, 1996.

Leitzinger, Antero. *Suomen tataarit: Vuosina 1868–1944 muodostuneen muslimiyhteisön menestystarina.* Helsinki: East-West Books, 2006.

Männistö, Anssi. *Islam länsimaisessa hegemonisessa diskurssissa: Myyttis-ideologinen ja kuva-analyyttinen näkökulma sivilisaatioiden kohtaamiseen.* Tampere: Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta, Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus, 1999.

Maréchal, Brigitte. "Institutionalisation of Islam and Representative Organisations for Dealing with European States". In *Muslims in the Enlarged Europe*, eds Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto, 151–82. Leiden: Brill, 2003.

Martikainen, Tuomas. *Immigrant Religions in Local Society: Historical and Contemporary Perspectives in the City of Turku.* Åbo: Åbo Akademi University Press, 2004a.

Martikainen, Tuomas. "Islam i Finland". *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* (2004b): 105 23.

Martikainen, Tuomas. "The Houses of Foreign Gods". In *Urbanism and Globalization*, eds Frank Eckardt and Dieter Hassenplug, 175–89. Frankfurt: Peter Lang, 2004c.

Martikainen, Tuomas. *Immigrant Religions in Finland: A Commented Bibliography.* Draft, 10 December 2006. Retrieved from www.diaspora.fi/DG/DG_Immigrant_Religions in Finland.pdf.

Martikainen, Tuomas. "Maahanmuuttajaväestön sukupuolittuneisuus, perheellistyminen ja sukupolvisuus: tilastollinen tarkastelu". In *Maahanmuuttajanaiset: Kotoutuminen, perhe ja työ*, eds Tuomas Martikainen and Marja Tiilikainen, 38–67. Helsinki: Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos, 2007.

Ministry of Labour. *Government Migration Policy. Government Resolution 19.10.2006.* Työhallinnon julkaisu 371. Helsinki: Ministry of Labour, 2006.

Pyykkönen, Miikka. *Järjestäytyvät diasporat: Etnisyys, kansalaisuus, integraatio ja hallinta maahanmuuttajien yhdistystoiminnassa.* Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 306. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2007.

Säävälä, Minna. "Sukupuoli etnisen itseymmärryksen keskiössä: Naiseus, avioliitto ja perhe Kosovon albaaninaisten puheessa". In *Maahanmuuttajanaiset: Kotoutuminen, perhe ja työ*, eds Tuomas Martikainen and Marja Tiilikainen, 68–87. Helsinki: Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos, 2007.

Sakaranaho, Tuula. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam: Cross-reading Finland and Ireland.* Leiden: Brill, 2006.

Sakaranaho, Tuula, Anne Alitolppa-Niitamo, Tuomas Martikainen and Marja Tiilikainen. "Religion in Migration: Studies on Muslims in Finland". In *New Challanges for the Welfare Society*, eds Vesa Puuronen *et al.*, 124–39. Joensuu: University of Joensuu, Karjalan tutkimuslaitos, 2004.

Saksela, Sanna. "Mångkulturella organisationer och invandrarorganisationer i Finland" In *Invandrerorganisationer i Norden*, ed. Flemming Mikkelsen, 235–81. Copenhagen: Nordiska ministerrådet, 2003.

Statistics Finland. *Population by Country of Birth and Mother Tongue in 2004.* Helsinki: Statistics Finland, 2005a.

Statistics Finland. *Statistical Yearbook of Finland 2005.* Helsinki: Statistics Finland, 2005b.

Statistics Finland. *Foreigners and International Migration 2005. Population 2006.* Helsinki: Statistics Finland, 2006.

Statistics Finland. *StatFin online service*, 2007. Retrieved from www.stat.fi.

Taira, Teemu. Islamin muuttuva Julkisuuskuva: Tapaustutkimus Helsingin Sanomiste 1946–1994". In *Islam Suomersa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*, eds Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho and Marko Juntunen, 200–224. Helsinki: Suomálaisen Kirjallisuuden Seura, 2008.

Uskonnot Suomessa. *Uskonnot Suomessa*, 2007. Retrieved from www.uskonnot.fi.

Väestörekisterikeskus. *Rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien jäsenmäärä 31.12.2006.* Helsinki: Väestörekisterikeskus, 2007. Retrieved from www.vaestorekisterikeskus.fi.

Valtioneuvoston kanslia. *Väestökehitykseen vaikuttaminen – tulisiko syntyvyyttä ja maahanmuuttoa lisätä? Tulevaisuusselonteon liiteraportti 3.* Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 31/2004. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia, 2004.

أستونيا

عائشة أوزكان

تعد أستونيا بلداً صغيراً نسبياً، ويبلغ تعداده السكاني حوالي ١,٣ مليون نسمة، ويقع شمال لاتفيا، وغرب الاتحاد الروسي، وجنوب فنلندا. وقد ابتُلي التاريخ الأستوني بالحكم الأجنبي، واستمرت مدتها الاستقلالية الأولى من ١٩١٨م حتى ١٩٤٠م، حينما اندمجت الدول البلطيقية الثلاث (أستونيا ولاتفيا وليتوانيا) في الاتحاد السوفييتي. وفي عام ١٩٩١م حصلت أستونيا على استقلالها، وأصبحت بذلك تسمى بلداً سوفييتياً سابقاً. وفي الحقيقة لا يوجد في أستونيا إلا عدد قليل من المسلمين ممن لهم جذور تاريخية. وبما أن أستونيا أمّة «فتية» لها تاريخ قريب من الارتباط بالحكم السوفييتي، فهناك عدد من الجوانب التي تستحق الدراسة، لعل من أهمها دراسة الدين[١].

يبدأ هذا الفصل بخلفية تاريخية عن الحضور الإسلامي في أستونيا، ثم تقديم عن المشهد الديني. وستتم في هذا القسم مناقشة المسائل التنظيمية بين الدولة والدين. وسيتناول القسم التالي - على وجه التحديد - المسلمين في أستونيا في وقتنا الحاضر، بما في ذلك الجماعات العرقية المسلمة؛ كالتتار والأذار الذين اعتنقوا الإسلام مؤخراً. كما سيكون هناك أيضاً تقديم عن المنظمات الثقافية للتتار والأذريين. وسيشمل هذا القسم كذلك الحديث عن التجمع الإسلامي الأستوني ومناشطه. أخيراً، سيلقي هذا الفصل الضوء على مسألة ماذا يعني أن تكون مسلماً في أستونيا اليوم: مثلاً، لبس الحجاب في الأماكن العامة. وهل يمكن أن يوجد اللحم الحلال؟ إضافة إلى التطرق إلى قضايا التفرقة العنصرية.

خلفية تاريخية:

يتبادر إلى الذهن عادة أن يكون الإسلام في دول البلطيق ظاهرة بدأت بهجرة العمال، إلا أن وجود المسلمين في أستونيا له تاريخ قديم؛ فقد وصل المسلمون إلى أستونيا - خصوصاً التتار - مع مجيء الجنود في جيش الإمبراطورية الروسية خلال الحرب الليفونية في القرن السادس عشر. وكانت التقديرات تشير إلى أن ربع الجيش الروسي تقريباً - والذي كان قوامه ٤٠,٠٠٠ جندي - كانوا من التتار (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٨٩). ومن الصعوبة بمكان معرفة كم كان عدد الرجال الذين كانوا من العرق التتاري بالفعل، حيث كان جميع الأتراك الذين كانوا ضمن الإمبراطورية الروسية يُعدُّون من التتار (بوشوتن ١٩٩٨م: ٧).

وقد ضم إيفان الثالث (١٥٣٠-١٥٨٤)، والمعروف أيضاً بإيفان الرهيب، كلاً من قازان وخانيات أستراخان في عام ١٥٥٢م و١٥٥٦م، وأجبر الرجال في تلك المناطق المحتلة على الانضمام إلى قواته. وبعد ضم قازان وخانيت تغيرت شخصية الإمبراطورية الروسية من كونها إمارة روسية إلى إمبراطورية متعددة الجنسيات. وكان من الأهداف المهمة في السياسة الروسية استيعاب الجماعات العرقية المختلفة، وتحويلها إلى العقيدة الروسية الأرثوذكسية، وعندما أخفقت المحاولات السلمية في تحقيق هذا الهدف، استُخدمت القوة (ماغنوسن وآخرين، ١٩٩٤: ١٣)، وهكذا فقد أُجبر كثير من التتار على اعتناق المسيحية. وفي أستونيا - على سبيل المثال - اعتنقت عائلة بارانوف، وهي عائلة تتارية نبيلة معروفة جداً، المسيحية.

وفي عام ١٧٢١م ظهرت أول جالية مسلمة كبيرة في أستونيا (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٨٩). وبعد ضم روسيا لأستونيا وليفونيا، سُرِّح كثيرون من التتار

الذين كانوا ضمن الجيش الروسي، وبقي بعض منهم في أستونيا. وكان انتماء التتار إلى البحرية الروسية معروفاً أيضاً، وكانوا يتخذون من منطقة تالين مقراً لهم، وكانت تسمى آنذاك بمنطقة تتاري، وهناك شارع يسمى الآن بالشارع التتاري، أو «تتارستراس»، وهو معروف منذ القرن التاسع عشر. وكان يوجد مسجد في ثكنات التتار البحرية تلك (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٩٠).

وكان إلغاء الرِّقّ في روسيا عام ١٨٦١م هو السبب وراء وصول التجار التتار إلى أستونيا، وبدأ الفلاحون القرويون التتار في ممارسة أعمال التجارة بدلاً من الفلاحة. وقد افتتح التتار محلات تجارية في مدن نارفا وتارتو وتالين، وكانوا يقطنون في الأغلب في تلك المدن (سفانبيرغ ١٩٨٨م: ٢٧١). وكان هناك تاجر فِراء ثري معروف جداً، يدعى صبغة الله مهديف Sigbatulla Mahdyev (١٨٦٣-١٩٣٩) اشترى موقعاً قريباً من مقبرة مدينة تالين، وتبرع به للجالية التتارية لدفن موتاهم، إلا أنه دُمّر في غارة جوية سوفييتية في شهر مارس من عام ١٩٤٤م (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٩٩). وقد استأجر التتار في أوائل القرن العشرين غرفاً في محطة مكافحة النيران (الإطفاء) - التي تسمى في وقتنا الحاضر بميدان «فيرو» - من أجل الاحتفال بمناسباتهم الدينية.

وفي بداية الحرب العالمية الأولى عاش نحو ٢,٠٠٠ من التتار في تالين لوحدها، لكن كثيراً منهم هرب إلى فنلندا وروسيا، ولم يبق منهم - بعد توقف الحرب - سوى ٢٠٠ شخص ظلوا مقيمين في أستونيا (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٩٠).

وفي ١٨ مايو عام ١٩٢٨م تم تسجيل جماعة نارفا المسلمة، وبعد سنوات قليلة، وفي ١٣ مارس ١٩٤٠م، تم تسجيل الجالية الإسلامية في مدينة تالين (ليناس ٢٠٠٤: ١٩٩١). وفي عام ١٩٣٧م كان تسجيل جماعة نارفا تحت اسم الجالية الدينية المسلمة بمدينة نارفا. وكانت تلك الجاليات نشيطة ولديها

اتصالات مع التتار الفنلنديين؛ فقد نظموا دروساً تعليمية يوم الأحد للأطفال، وكانوا يدرسون فيها التاريخ التتاري، والدين الإسلامي، والجغرافيا، بلغتهم الخاصة.

وقد وضع الاحتلال السوفييتي عام ١٩٤٠م حداً لكثير من المناشط الاجتماعية، وفقدت الجالية المسلمة كثيراً من رجالها خلال الحرب. وبعد الحرب العالمية الثانية استمرت الجالية المسلمة في ممارسة عدد من مناشطها بصورة غير رسمية، في البيوت (ليناس ٢٠٠٤م: ١٩٩١).

وكان عام ١٩٤٠م مؤثراً في جميع الجماعات الدينية في أستونيا؛ فقد تم حظر بعض المنظمات الدينية؛ مثل منظمة شهود يهوه، ومنظمة جيش الخلاص، ولم يكن بوسع جماعات دينية أخرى امتلاك كنائس أو أية مبانٍ أخرى، إذ لم تَعُدّ - في ذلك الحين - كياناتٍ شرعية (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٢). كما أغلقت مدارس الأحد للجاليات الدينية، وكانت التفرقة العنصرية ضد الأشخاص المتدينين شائعة. وكذلك أغلقت كلية الدارسات الدينية (اللاهوتية) التابعة لجامعة تارتو (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٢). وقد خُففت القيود الدينية إبَّان الاحتلال الألماني في ما بين عامي ١٩٤١ و١٩٤٤م، ولكن كلية الدراسات الدينية ظلت مغلقة.

وفي عام ١٩٤٥م أصبحت أستونيا جزءاً من الاتحاد السوفييتي مرة أخرى، وأصبحت الدعاية الماركسية الإلحادية أكثر ضراوة. وقد أُنشئت مفوضية مجلس الشؤون الدينية، وكانت مهمة المجلس إبطال أهمية المنظمات الدينية. وتم حظر جميع الإصدارات الدينية بين عامي ١٩٤٦م و١٩٨٢م. وطبقاً لما ذكره رينغو رينغفي، مدير إدارة الشؤون الدينية في أستونيا، فقد تم في ذلك الحين إحلال بعض الطقوس والتشريعات السوفييتية - مثل طقوس الزواج - بدلاً عن الشرائع الدينية (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٣). وتم حلّ مكتب المفوض عام ١٩٩٠م.

وفي ما بين عامي ١٩٥٠م و١٩٨٠م، أصبحت الهجرة إلى أستونيا من الجمهوريات السوفييتية الأخرى أكثر كثافة بسبب السياسة العرقية السوفييتية، وكان الهدف هو دمج الجماعات العرقية المختلفة فيما بينها لتحقيق وجود أمة سوفييتية موحَّدة، تتحدث اللغة السوفييتية. وقد اشتملت تدفقات المهاجرين على عدد من الجماعات المسلمة الأخرى التي قدِمت إلى أستونيا، ولا تزال تعيش بها منذ وصولها؛ مثل الأذار والأوزبك والتركمان والقرغيز والكازاخ، والمزيد من التتار.

وفي الثمانينيات من القرن المنصرم شكل التتار والأذار جمعيات ثقافية من أجل المحافظة على إرثهم الثقافي، لكنهم في الوقت نفسه كانوا نشيطين وفاعلين في الحياة السياسية والاجتماعية الأستونية، وقدَّموا الدعم للشعب الأستوني في نضاله لتحقيق الاستقلال.

وفي عام ١٩٨٩م تم إعادة تسجيل التجمع المسلم، ولكن على نطاق أوسع في تلك المرة، للوفاء باحتياجات جميع المسلمين الجدد في أستونيا، بما في ذلك أيضاً الشيعة والأذار. وتوجد إشارات وذِكرٌ لتسامح الجالية الإسلامية الأستونية في الموقع الإلكتروني للمركز الثقافي الأذربيجاني، الذي سنناقشه لاحقاً. كما توجد معلومات عن الخدمات الدينية التي تشمل السنة والشيعة كشيء استثنائي، وكنتيجة للفكر المتسامح للمسلمين الأستونيين. ويقود هذا التجمع في الوقت الراهن مفتي الديار محمد شين.

وفي عام ١٩٩٥م انشقَّ ١٢ شخصاً عن التجمع، وقاموا بإنشاء منظمة أخرى أطلقوا عليها «التجمع السني الأستوني»، الذي يقوده المفتي علي حرسوف. ويقال: إن سبب هذا الانفصال يعود إلى سوء تفاهم شخصي أكثر من كونه انشقاقاً دينياً (كيفيورغ ٢٠٠٣م: ١٠١).

وطبقاً لقانون عام ١٩٩٣ الخاص بالكنائس والتجمعات، فإنه يجب على كل جماعة دينية أن تسجل لدى وزارة الشؤون الداخلية، كما يجب ألاّ يقل عدد الأعضاء في التجمع المراد تسجيله عن ١٢ شخصاً. ولا يلزم أن يكون الأعضاء المؤسسون مواطنين أستونيين، ولكن يلزم حصولهم على إقامة شرعية، وأن يكونوا ممن أقام في أستونيا مدة لا تقل عن خمسة أعوام (رينغفي ٢٠٠١: ٦٣٦).

المشهد الديني لأستونيا:

دائماً ما توصف أستونيا بأنها أكثر دولة علمانية من بين الدول البلطيقية الثلاث، مع وجود نحو ١٧٪ من إجمالي عدد السكان الذين اشتركوا في عضوية رسمية لدى جماعات دينية (رينغفي ٢٠٠١: ٦٤٠). وكان هناك انحسار رسمي في العضوية لدى الجماعات الدينية خلال حقبة التسعينيات، طبقاً للإحصائيات التي قدمتها الجماعات الدينية للسلطات السوفييتية (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٣). ولكن أستونيا شهدت في نهاية الثمانينيات انتعاشاً دينياً تزامن مع الصحوة القومية. وطبقاً لما ذكره ميرلين كيفيورغ من جامعة تارتو، فقد انتهى الحماس الديني بشكل سريع نسبياً بعد حصول أستونيا على الاستقلال (كيفيورغ ٢٠٠٣م: ١٠٢).

وتعد الكنيسة الأستونية الإنجيلية اللوثرية أكبر كنيسة في أستونيا، وبلغ عدد أعضائها نحو ١٧٧,٢٣٣ عضواً في عام ١٩٩٩م، بمن فيهم الأعضاء الناشطين وغير الناشطين (كيفيورغ ٢٠٠١م: ١٦٩). ومنذ القرن السابع عشر وما بعده كانت اللوثرية المسيحية هي المذهب المسيطر في أستونيا. أما ثاني أكبر كنيسة في أستونيا، فهي الكنيسة الأورثوذوكسية البابوية، وتضم ٥٨ من الكرادلة، و١٨,٠٠٠ عضو. وهناك كنيستان أورثوذوكسيتان لا تزالان تعملان

في أستونيا حتى يومنا الحاضر، وهما الكنيسة الأستونية البابوية، والكنيسة الروسية الأورثوذوكسية. وتنتمي الأولى للبطريركية القسطنطينية. وقد شهدت هاتان الكنيستان صراعاً بسبب مواجهات وقعت بينهما في الأربعينيات من القرن الماضي، عندما قام ممثلون عن الكنيسة الروسية الأورثوذوكسية بحلّ مجلس الكنيسة الأستونية البابوية الأورثوذوكسية.

وفي أواخر القرن التاسع عشر دخلت الحركات البروتستانتية (المعمدانية، والمنهجية، وشهود السبعة أيام السبتية) إلى أستونيا. وقد شهدت أستونيا بنهاية الاحتلال السوفييتي ظهور عدد من التجمعات المسيحية الجديدة؛ مثل كنيسة عيد الحصاد، وتجمع كلمة الحياة (كيفيورغ ٢٠٠٣م: ١٠١).

وهناك نحو ٢,٥٠٠ من اليهود لديهم ثلاثة تجمعات دينية في أستونيا في وقتنا الراهن. كما أن لليهود أيضاً جذوراً تاريخية عميقة في أستونيا، كما هو الحال بالنسبة إلى المسلمين؛ فقد كان هناك معبدان يهوديان قبل الحرب العالمية الثانية، بالإضافة إلى معبد جديد تم افتتاحه في شهر مايو عام ٢٠٠٧م.

كما يوجد في أستونيا تجمع واحد «للجمعية الدولية لضمير كريشنا» ISKCON، وكذلك تجمع بهائي واحد، وثلاثة تجمعات تمثل المذاهب الوثنية الجديدة المسماة بيت تآرا، والأرض الأم لشعب مافالد (رينغفي ٢٠٠١: ٦٣٩).

وكما ذكرنا آنفاً، فإن أستونيا دولة علمانية، وينص قانونها على أنه «لا توجد كنيسة للدولة» (كيفيروغ ٢٠٠٣م: ١٠٥). كما يكفل الدستور الأستوني حرية الدين، أي إن لكل شخص الحق في ممارسة دينه بشكل علني أو بشكل خاص، «إلا أن يكون ذلك مضرّاً بالنظام العام، أو الصحة، أو الأخلاق»[٢].

وقد طرحت ميرلين كيفيورغ في مقالها موضوع الممارسات الدينية في الدستور الأستوني للنقاش؛ وذكرت أنه موضوع لا يزال قاصراً نسبياً، ولا يزال «في طور الإنشاء»، وأن الفصل بين الدولة والكنيسة عملياً لا يؤخذ دائماً على أنه ذلك الفصل الصارم، ولم يعمل الدستور بعد على تسوية الفوارق.

التعليم الديني:

إن تدريس الدين وتعليمه في المدارس العامة في أستونيا اختياري، ولا يكون إجبارياً إلا إذا طلبهُ ١٥ تلميذاً أو أكثر. وطبقاً لما ذكرته كيفيورغ، فالدراسات الدينية غير معترف بها، ولكن رينغفي في مقاله يذكر أن الدراسات الدينية مبنية على المذهب البروتستانتي المسيحي بسبب «الخلفية التاريخية لأستونيا» (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٧). وكانت هناك نقاشات حول الدراسات الدينية غير المعترف بها، وجعْلها جزءاً من المنهج الدراسي الإلزامي (كيفيورغ ٢٠٠٣م: ١١٤).

وتقدم مدارس الأحد ومدارس الكنيسة الدراسات الدينية غير المعترف بها. كما أن للجاليات الدينية - وتماشياً مع قانون عام ١٩٩٣م حول المدارس الخاصة - الحقَّ في تأسيس مدارسهم الخاصة. وقد تم تأسيس مدرستين طائفيَّتين دينيتين في مدينة تارتو، وهما: المدرسة الابتدائية لتجمع طائفة كلمة الحياة، والمدرسة الابتدائية الكاثوليكية الرومانية (رينغفي ٢٠٠١م: ٦٣٧).

المسلمون في أستونيا اليوم

يمكن تقسيم مسلمي أستونيا مجموعتين: المسلمون «الأوائل» الذين ينتمون إلى مجموعة عرقية تمثل أقلية، والمسلمون «الجدد»، وتحديداً الذين اعتنقوا دين الإسلام. ونعني بكلمة «الأوائل» المسلمين الذين ولدوا من آباء مسلمين، مقابل «الجدد» الذين اعتنقوا الإسلام(٣). والذين تعرفوا إليه واتصلوا به في حياتهم، وأصبحوا مسلمين بالفعل.

وطبقاً للإحصائيات، فهناك نحو ١٠,٠٠٠ مسلم في أستونيا (كيفيورغ ٢٠٠١م: ١٧٦ خير الدين ٢٠٠٠م). وطبقاً للإحصاء الرسمي للسكان عام ٢٠٠٠م، فإن التتار هم أكبر جماعة مسلمة في أستونيا؛ إذ يبلغ تعدادهم نحو ٢,٥٠٠ شخص، يليهم الأذار. كما أن هناك جماعات أقلّ من الشيشان والبشكير والأوزبك والكازاخ والتركمان، وبعض المهاجرين العرب والباكستانيين الذين جاؤوا مؤخراً إلى أستونيا. وسيركز هذا الفصل في التتار بصفة خاصة.

التتار:

تنتمي أغلبية التتار الأستون إلى جماعة ميشار، كما هو الحال مع التتار الفنلنديين والسويديين (سفانبيرغ ١٩٨٨: ٢٧١). ولديهم جذورهم في قرية نيزني نوفوجرود في إقليم الفولجا وفي بينزا وشوفاشيا. ويمكن تقسيم تتار الفولجا مجموعتين رئيستين؛ هما: القازان والميشار (هالن ١٩٩٩م: ٣١٧). ولدى التتار لغتهم التتارية الخاصة التي تنتمي إلى اللغة التركية. ومعظمهم من السنة، وينتمون إلى المذهب الحنفي (سفانبيرغ ١٩٨٨: ٢٧٠). وهناك أيضاً بعض التتار المسيحيين، الذين انحدروا من التتار الذين أجبروا على اعتناق المسيحية إبان حقبة حكم إيفان الرابع، الذي ورد ذكره آنفاً.

وفي عام ١٩٨٨م تم تسجيل الجمعية التتارية الثقافية، التي ترأسها تيمور سيفولين، وهو أيضاً رئيس الأقليات القومية الأستونية. وكان الهدف من تأسيس تلك الجمعية، إضافة إلى المحافظة على هوية التتار الثقافية، مساعدة الأستون في كفاحهم لنيل الاستقلال. وتقوم الجمعية بتنظيم المناسبات الثقافية، ولديها مدرسة أحدية (تقوم بالتدريس يوم الأحد). واليوم هناك جمعيتان مسجلتان في مدينة تالين: هما: جمعية آيديل، وهي الجمعية الثقافية للتتار الأستون، وجمعية يولدوز، وهي المركز الثقافي التتاري. ولدى هذه

الأخيرة علاقات أقوى مع التجمع الأستوني المسلم. كما توجد أيضاً جمعيات تتارية مسجلة في مدن ماردو ونارفا وبارنو وايندا - فيروما. وكما ذكرنا آنفاً، كان للتتار في أستونيا - ولا يزال - علاقات حميمة مع التتار في فنلندا؛ إذ يشتركون في تنظيم بعض المناسبات. وتعد الجمعية الثقافية التتارية عضواً مؤسساً في اتحاد الشعب الأستوني.

وتتقاسم الجالية التتارية، وهي أقدم الجاليات، التاريخَ ذاتَه مع التتار في فنلندا. وقد اندمجت تلك الجالية بشكل رائع في المجتمع الأستوني، وحاربت جنباً إلى جنب مع الأستون ضد النظام السوفييتي، وشاركت في نضال الشعب الأستوني لنيل استقلاله.

وهناك أيضاً جالية تتارية كبيرة أخرى في أستونيا، هاجرت خلال زمن الحكم السوفييتي، ولم تكن تلك الجالية مندمجة بشكل جيد في المجتمع الأستوني، كما هو الحال مع الجالية التتارية القديمة. وطبقاً لما ذُكر في المقال الذي كتبه ستّار بابر، كان أولئك التتار يعانون من مشكلات في تعلّم اللغة الأستونية وفي الحصول على وظائف؛ لذا كان من الصعب عليهم الاستيطان (بابر ٢٠٠٤م).

ويبدو ان الإسلام كان له أثر مهم بالنسبة إلى التتار في محافظتهم على نوع من الشعور بالهوية العرقية. وقد أخبرتني إحدى النساء التتاريات في مقابلة أجريتها معها أن أقاربها من الرجال كانوا يؤدون الصلوات جماعة في المنزل سرّاً خلال زمن حكم النظام السوفييتي، وكذلك عند ذبح الأضاحي في عيد الأضحى[٤]، حيث يقومون بذبح الأضحية في مكان غير معروف في الريف (مقابلة ٢٠ أغسطس ٢٠٠٦م). وطبقاً لما ذكره رافيل خير الدين، وهو أحد خريجي جامعة تارتو، فإن المحافظة على الجذور العرقية من المسائل

الأساسية ذات الاهتمام البالغ لدى التتار، أكثر من اهتمامهم بالمحافظة على الهوية الإسلامية (خير الدين ٢٠٠٠م). وهناك قلق عميق لدى الجيل الأقدم في الجالية التتارية تجاه الجيل الجديد، ومخاوف من انعدام الوعي والحس بالانتماء العرقي لديهم. وتنبع تلك المخاوف من قلة الموارد المالية لدعم تعليم الجيل الشاب، وكذلك الزواج من خارج الجالية التتارية.

الأذار:

هناك أكثر من ١,٠٠٠ من الأذار يعيشون في أستونيا(٥)، وهم من الشيعة المسلمين. وفي عام ١٩٨٨م تم تأسيس الجمعية الثقافية الأذربيجانية «أودجاغ» Odjag، التي جمعت الأذار معاً في أستونيا. وقد قامت الجمعية بتنظيم الحفلات والمناسبات الرياضية والمعارض. وفي العام نفسه أصدرت صحيفة خاصَّة بها، وكان اسمها «أودجاغ» أيضاً، والتي أصبحت ذائعة الصيت حتى خارج أستونيا. وكانت الجمعية تتمتع بنشاط في الحياة الاجتماعية والسياسية الأستونية، ولها صلات وعلاقات بجمعية الشعب الأستونية. وفي عام ١٩٩٠م تم افتتاح مدرسة أحدية أذرية تقوم على تعليم الأطفال لغتهم الأم والأغاني والرقصات الفلكلورية.

في عام ١٩٩٩م تم تسجيل المركز الثقافي الأذربيجاني الأستوني Aydan بمدينة تالين، الذي يترأسه السيد نيازي غاديجيف. كما أن لديهم أيضاً مركزاً شبابياً يسمى «آيرس»، وموقعاً إلكترونياً(٦) يحتوي على أخبار وصور فوتوغرافية عن المناسبات الثقافية والرياضية والأحداث السياسية المختلفة.

التجمع الإسلامي الأستوني:

كما ذكرنا آنفاً، فإن من يترأس التجمع الإسلامي الأستوني حالياً هو

المفتي الدار «محمد شين»، وهو أستوني من مواليد أستونيا، وينحدر من التتار الميشار. أما زوجته إيمان ماخموتوف، فهي تتارية أيضاً، لكنها لا تنتمي إلى قبيلة الميشار، وقد انتقلت من روسيا إلى أستونيا قبل نحو خمسة أعوام، وهي تتحدث اللغة الأستونية بطلاقة. وهما زوجان شابان التقيا معاً عندما كانا يدرسان الإسلام في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية، وهما المسؤولان عن التجمع منذ السنوات الثلاث الماضية.

ولا يوجد هناك مسجد في أستونيا، ويقوم التجمع بأداء مناشطه في إحدى الشقق المستأجرة وسط مدينة تالين. ولا توجد علامات على باب الشقة، أو في المبنى، تدلُّ الزوار على المناشط التي تتم في الداخل، ولدخول الشقة يتطلب الأمر إدخال رمز على لوحة مفاتيح مثبتةٍ على الباب. ويؤدي المفتي الدار صلاة الجمعة في تلك الشقة، ويعطي دروساً عن الإسلام.

وفي أيام الأربعاء وأيام الأحد، تجمع إيمان النساء لإعطائهن دروساً عن الإسلام؛ فهي تقوم بتدريسهن العلوم الإسلامية الأساسية، واللغة العربية، وكيف يقرأن القرآن. واللغة الروسية هي اللغة المتداولة بينهن في الأغلب، مع أن إيمان سبق أن أخبرتني أن بعض النساء يفضلن اللغة التتارية؛ إذ يرينها أقرب إلى الإسلام من اللغة الروسية (مقابلة مع إيمان ٢٠٠٧م). وبعد انقضاء الدرس تتناول النساء شيئاً من القهوة أو الشاي.

ومع أن الشقة صغيرة، إلا أنها تفي بالغرض في الوقت الراهن. وطبقاً لما ذكره المفتي الدار، فهناك نحو ٢٠ شخصاً - معظمهم من التتار، وقلّة أخرى من العرب والباكستانيين - يحضرون لأداء صلوات الجمع (مقابلة مع المفتي الدار ٢٠٠٧م)، ويضطرون إلى استئجار مكان أكبر من أجل الاحتفال بعيدَي

الفطر والأضحى - وهما المناسبتان الكبريان -، حيث يحضر هاتين المناسبتين الكثير من الناس. وخلال شهر رمضان، وهو شهر الصيام للمسلمين، يؤدي المفتي صلوات التراويح(٧) في كل ليلة.

وهناك أيضاً بعض المناشط الأخرى للتجمع الإسلامي في ماردو للأطفال، حيث توجَّه الدعوة في الأغلب للأطفال التتار. وفي صيف عام ٢٠٠٦م نظم التجمع مخيماً صيفياً للأطفال، قدمت خلاله دروس عن الإسلام، إضافة إلى المناشط الرياضية المصاحبة.

وعندما سألت عن الأذار، وهل يحضرون تلك المناشط المختلفة، كانت الإجابة: إن الأذار عموماً مهتمون بثقافتهم أكثر من اهتمامهم بالدين. لكنهم، على أي حال، يشاركون في الاحتفالات بالمناسبات الدينية الكبرى، ويمكن الوقوف على مشاركاتهم تلك من خلال الموقع الإلكتروني الأذاري المذكور سابقاً، حيث تؤخذ الصور الفوتوغرافية التذكارية لبعض المناسبات - مثل ذبح الأضاحي - ويتم عرضها في الموقع. ويتضح هذا الانقسام، أو الفصل بين الثقافة والدين أيضاً، عندما سألت عن كيفية تمويل تلك المناشط. وطبقاً لما ذكره المفتي الدار، فإن الحكومة الأستونية تموّل المناشط الثقافية فقط، ولا تقوم بتمويل المناشط الدينية.

وتهدف مناشط التجمع - بشكل أساسي - إلى المحافظة على الهوية الإسلامية أكثر من اهتمامها بالهوية العرقية التتارية، وأحد المؤشرات على ذلك: أن لغة التدريس هي اللغة العربية، وليست التتارية.

مسلمو أستونيا الجدد:

هناك مجموعة من الناس الذين اعتنقوا الإسلام في أستونيا، وتتألف

أساساً من النساء اللاتي كان لهن صلة بالإسلام في أثناء سفرهن ودراستهن في الخارج. وقد التقى معظم أولئك النسوة خلال وجودهن في الخارج مع رجال مسلمين، وتزوجوا بهن. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن هؤلاء النسوة تعرَّفن إلى الإسلام في الخارج، وليس من خلال الجماعات العرقية الأستونية المسلمة.

ولم تنظم النسوة اللاتي اعتنقن الإسلام أنفسهن بعد، ولم يقمن بتشكيل أي جمعية، وهو ما جعل من غير المتيسّر معرفة عددهن. وقد كنت على اتصال مع عدد منهن، وهن أقل من عشر سيدات. وتبين لي أن السبب وراء عدم تشكيلهن لمجموعة منظمة: أنهن أقل عدداً من الرجال الذين اعتنقوا الإسلام، وكذلك أن بعضهن عُدن إلى أستونيا قريباً، بعد أن عشن في الخارج.

ومن الجدير بالاهتمام ملاحظة أن اللاتي اعتنقن الإسلام لم ينضممن إلى المسلمين التتار، ولم ينخرطن معهم في مناشطهم. وعندما سألت عن سبب ذلك، كانت إجابة معظم النساء: إن اللغة كانت هي العائق. فأغلبية هؤلاء النساء لا يُجدن التحدث باللغة الروسية بطلاقة، كما لا يتحدثن اللغة التتارية؛ لذا فهن بعيدات عن المشاركة في المناشط التتارية. وقد عبَّرت إحداهن عن رأيها قائلة بأن العرقية قد تكون أحد أسباب إقصائهن، فعلى حدِّ تعبيرها، ينظر الأستون إلى التتار على أنهم أجانب ويختلفون عنهم من حيث العِرق.

ومع أن الذين اعتنقوا الإسلام في أستونيا لم يُنظِّموا أنفسهم بعد على أرض الواقع، إلا أنهم فعلوا ذلك في العالم الافتراضي؛ فهناك، على حدِّ علمي، ثلاثة مواقع إلكترونية إسلامية في أستونيا، اثنان منها منتديان[٨]، بينما يتطلَّب الدخول إلى الموقع الثالث الحصول على العضوية. والمنتديان المذكوران موجَّهان أكثر للمسلمين، بينما الموقع الإلكتروني الثالث[٩] يأخذ شكل الطابع الإعلامي بشكل أكبر، وهو متاح أيضاً للجمهور من غير المسلمين.

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن كثيراً من الأستون، الذين اعتنقوا الإسلام، يعيشون في الخارج في بلدان أوروبية؛ مثل المملكة المتحدة وإيرلندا وبلجيكا، كما أن هناك بعض النساء اللاتي اعتنقن الإسلام يعشن في مصر. كما يوجد للموقعين المذكورين أعلاه موقعان أصليان في إيرلندا والمملكة المتحدة. والمثير للاهتمام أن هذين الموقعين - وهما باللغة الأستونية - يربطان كل المسلمين الأستون الذين اعتنقوا الإسلام معاً في جميع أنحاء العالم عبر الموقع «umma أمّة». وتُجمع المواقع الأخرى على أن (موقع الأمة) هذا لا يمثّل وحده التفسير الصحيح للإسلام، بل إن المواقع الثلاثة مختلفة فيما بينها حول ذلك.

ويعد الإنترنت بالنسبة إلى كثير من النساء وسيلة لتحصيل المعرفة والتعرف إلى الإسلام. وقد أخبرتني إحدى اللواتي اعتنقن الإسلام بأن الكتب التي تُعرِّف بالإسلام لا تتوفر في أستونيا؛ بسبب السياسات القمعية للاحتلال السوفييتي. وطبقاً لما ذكرته المرأة، فلا يوجد هناك في جامعة تارتو سوى كتاب واحد عن الإسلام، لذا فهي تلجأ إلى الإنترنت للحصول على المعلومات المطلوبة.

أن تكون مسلماً في أستونيا اليوم:

في مقال نشر في شهر يونيو عام ٢٠٠١م، طُرحت مسألة بناء مسجد في تالين (هوانج ٢٠٠١م). وعلى عكس ما كان متوقعاً، بدأ النقاش حول مقترح بناء أضخم مسجد في منطقة البلطيق. وكان وراء تلك المبادرة رجل الأعمال الأذري الناجح حبيب غوليجيف. وقد أجرت صحيفة «إيستي بافاليت Eesti Paevaleht» الأستونية اليومية استفتاءً داخلياً، تبين من خلاله أن نحو ٦٠٪ صوتوا ضد فكرة بناء مسجد، وقد عبرت عضوة البرلمان وعضوة مجلس المدينة لينا تونيسون عن قلقها حيال بناء مسجد في مركز المدينة، إذ إن

«أستونيا تعد دولة ذات ثقافة أوروبية، وإن العقيدة الإسلامية لا تنتمي إليها في الحقيقة» (هوانج ٢٠٠١م). وطبقاً لما ذكرته لينا، فقد تم تقديم عدد من طلبات بناء مسجد منذ عام ١٩٩٨م، ولكن عدم وضوح الرؤية فيما يتعلق بتمويل المشروع كان أحد العوامل الحاسمة في عدم الاستجابة لتلك الطلبات (لينا ٢٠٠٤م).

وعندما سألت بعض المسلمين في أستونيا: هل من الصعوبة بمكان أن تكون مسلماً في أستونيا؟ كانت أغلبية الإجابات بالنفي. وتقول النساء اللاتي يرتدين الحجاب: إن بعض النساء يحدّقن بنا، وبعضهن الآخر قد يعلّق، ولكن هذا كل ما في الأمر، ولا شيء يتعدى ذلك. وتؤكد ذلك إيمان، فتقول: إنه - وبالمقارنة مع روسيا - فعيش المسلم في أستونيا أسهل بالفعل، حيث «لا يوجد هنا تفرقة عنصرية، ولكن روسيا فظيعة» (مقابلة مع إيمان ٢٠٠٧). وبعض النساء يرتدين الحجاب في أماكن العمل، ولكن ارتداء الحجاب لا يزال ظاهرة نادرة. وطبقاً لخبرتي، فإن معظم النساء التتريات لا يرتدين الحجاب، وعليه فهن لا يظهرن خارج محيطهن.

وأعتقد أن الأمر يتعلق بردود فعل العائلة والأصدقاء فقط فيما يتعلق بتجارب كثير من النساء اللاتي اعتنقن الإسلام، وأنه من الأهمية بمكان بالنسبة إليهن أن يلقَيْن الدعم في محيطهن القريب. فبعضهن يخفين حقيقة كونهن مسلمات فعلاً بسبب الخوف من ردود فعل عائلاتهن وأصدقائهن.

وهناك بعض القضايا المحددة، هي بمنزلة المؤشرات للممارسات العملية للدين في الحياة اليومية، وهي قضايا تُثار عند مناقشة أوضاع المسلمين في أوربا. وقد ناقشنا اثنتين من تلك القضايا؛ وهما: بناء المساجد، وردود الأفعال من قضية لبس الحجاب في الأماكن العامة. وهناك مسألة أخرى؛ وهي

إمكانية الحصول على اللحم الحلال. وطبقاً لما ذكره بعض الذين اعتنقوا الإسلام، فبالإمكان الحصول على اللحم الحلال المجمد في بعض المخازن الغذائية الأستونية الكبرى في مدينة تالين، وهي ظاهرة لاشك أنها جديدة، أو على الأقل غير معروفة إلا على نطاق ضيق، حيث إن معظم المسلمين الذين تحدثت إليهم قالوا: إن الحصول على اللحم الحلال في أستونيا أمر مستحيل؛ لذلك فهم يتناولون الأطعمة النباتية، أو أنهم يتلفظون فقط «بالبسملة» قبل الأكل (!) ويتجنبون أكل لحم الخنزير ومنتجاته. ويقوم المفتي هو وعائلته بشراء الماشية من الريف، وذبحها بأنفسهم.

وعبّر بعض النساء اللاتي اعتنقن الإسلام - عندما أجريت معهن مقابلات - عن مخاوفهن من تربية أطفالهن في أستونيا، مع أن تجاربهن وخبراتهن الشخصية - لكونهن مسلمات يعشن في أستونيا - كانت كلها إيجابية، أو على الأقل حيادية. وكان من بين الأسباب المذكورة: قلة المدارس الإسلامية، وقلة عدد الأطفال المسلمين الآخرين. أما ختان الأولاد، فلم يكن بحد ذاته مشكلة على أي حال، وبالإمكان القيام به في أي مستشفى، طبقاً لما ذكره المفتي.

ولا توجد ترجمة لمعاني القرآن باللغة الأستونية حتى وقت إعداد هذا الكتاب، لذا يلجأ كثيرون من الذين اعتنقوا الإسلام إلى الرجوع إلى الترجمة الإنجليزية. أما المسلمون الذين يتحدثون اللغة الروسية، فهناك ترجمة للقرآن باللغة الروسية يرجعون إليها.

وأعتقد أن الحجم الصغير للجالية المسلمة نسبياً، وظهورها على هذا النحو يعد أمراً بالغ الأهمية، كما أعتقد أن الهجرة المستقبلية من بلدان إسلامية أخرى قد يأخذ قضية المسلمين الأستون إلى مستوى جديد آخر.

ويجب أن يقال: إن السكان الأستون غير المسلمين يبدون اهتماماً متزايداً بجيرانهم المسلمين. وخير مثال على ذلك المعرض الذي حضرته عن الإسلام في أستونيا، والذي دُعيتُ إليه قنوات تلفازية ومحطات إذاعية مختلفة، وبعضُ النساء اللاتي اعتنقن الإسلام؛ لكي يروين قصصهن مع الإسلام. والمستقبل وحده هو من سيكشف عن التطورات التي ستحدث للجالية المسلمة في أستونيا.

التمييز العنصري ضد الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية:

في عام ٢٠٠٦م أصدرت منظمة العفو الدولية تقريراً عن أوضاع الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية. وقد وجّهت انتقادات قوية للسلطات الأستونية بخصوص سياساتها بحق فئة كبيرة من الشعب الأستوني، حيث ينتمي نحو ثلث السكان في أستونيا إلى الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية، معظمهم من روسيا وأوكرانيا وبيلاروسيا. كما ينتمي إلى تلك الفئة أغلبية المسلمين الوارد ذكرهم آنفاً.

وخلال زمن الحكم الروسي (١٩٤٠-١٩٤١ و١٩٤٤-١٩٩١م)، كانت هناك هجرات كبيرة من أنحاء أخرى من الاتحاد السوفييتي إلى أستونيا. وعندما حصلت أستونيا على الاستقلال عام ١٩٩١م، كان ٤٠٪ من شعبها من غير العرق الأستوني. وبعد الاستقلال أصدرت أستونيا مرسوماً ينص على أن أولئك الذين كانوا من مواطني أستونيا قبل عام ١٩٤٠م وأحفادهم، هم فقط من يعدُّون مواطنين أستون. وهذا يعني أن ٣٢٪ من المقيمين في أستونيا في عام ١٩٩٢م، لا ينتمون إليها. واليوم هناك نحو ١٣٠,٠٠٠ شخص من دون جنسية في أستونيا. ومعظم أولئك الأشخاص يحملون إقامات دائمة أو مؤقتة.

وهناك عدد من المتطلبات للحصول على المواطنة؛ من بينها: اجتياز امتحان اللغة، وكذلك اجتياز اختبار عن المعرفة بالدستور الأستوني، وقانون المواطنة. ولكن الإلمام بتلك المعرفة عن أستونيا ودستورها ضعيف جداً في كثير من أنحاء أستونيا، خصوصاً في مناطق مثل نارفا، حيث إن ٣٩٪ من السكان ينتمون إلى الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية.

وبما أنك شخص دون جنسية، فإنك ممنوع قانوناً من العمل الحكومي أو الأهلي. كما أن متطلبات اللغة تعد عائقاً آخر في سوق العمل بالنسبة إلى أولئك الذين يتحدثون اللغة الروسية بوصفها لغتهم الأم. أما بالنسبة إلى القطاع الخاص، فيجب على أي شخص ينتمي إلى إحدى الأقليات اللغوية الحصول على شهادة تؤكد تمكنه من اللغة الأستونية، وهذا ينطبق على كثير من الوظائف في هذا القطاع. وتضطلع مفتشية اللغة بمسؤوليات مراقبة قوانين اللغة، والتأكد من تنفيذها، ويتم ذلك من خلال المراقبة المعلنة وغير المعلنة، والتي تشتمل على زيارات لمواقع العمل. وطبقاً لما ذكره «بابر» في مقاله، فإن البطالة والتمييز العنصري شائعان في أوساط التتار الذين وصلوا مؤخراً.

وتنتقد منظمة العفو الدولية الوضع الذي تعيشه الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية، وأنها لا تتمتع بحقوق الأقليات أو الحماية. ولأجل أن تكون أي جالية معترف بها على أنها جالية تمثل أقلية، يجب على أعضائها أن يكونوا مواطنين، وأن يقيموا في أستونيا، وهذا القانون يستبعد عدداً كبيراً من الأشخاص الذين ليس لديهم جنسية. وهناك مطلب آخر يستبعد قسماً كبيراً من السكان الذين يتحدثون اللغة الروسية، وهو إلزامهم بإثبات وجود ارتباطات طويلة

المدى مع أستونيا.

ومع أن تقرير منظمة العفو الدولية لا يتعامل مباشرة مع وضع المسلمين في أستونيا، إلا أنه من المحتمل أن يكون عدد كبير من السكان المسلمين الأستون قد تأثروا من جرّاء السياسات الأستونية المتعلقة بالجماعة التي تتحدث الروسية.

الخاتمة

يعود تاريخ وجود المسلمين في أستونيا إلى القرن السادس عشر. ويمكن تقسيم المسلمين في أستونيا اليوم مجموعتين رئيستين: المجموعة العرقية، كالتتار والأذار، ومجموعة المسلمين «الجدد» الذين اعتنقوا الدين الإسلامي. إن نشاط التجمع الأستوني المسلم يجري على نطاق ضيق، وتعد العوائق اللغوية أحد الأسباب المذكورة المؤدية إلى استبعاد بعض النساء اللاتي اعتنقن الإسلام. إن كون المرء مسلماً يعيش في بلد مثل أستونيا العلمانية ليس أمراً صعباً، طبقاً لما استنتجتُه من خلال بحثي الميداني، وهذا هو رأيي، وقد بنيته على واقع المسلمين، وأنهم غير ظاهرين أو بارزين فعلياً في المجتمع. وقد يغير تدفق المهاجرين المسلمين إلى أستونيا من الصورة الحالية. ويبدو في الوقت الراهن أن معاناة جزء كبير من السكان المسلمين الذين ينتمون إلى الأقلية التي تتحدث اللغة الروسية من التمييز العنصري، هو بسبب اللغة، وليس بسبب الانتماء الديني.

الحواشي

١- على حد علمي، فإن الأبحاث الأولى عن المسلمين في أستونيا نادرة، وكان الحصول على مادة لهذا الفصل أمراً صعباً. وقد كتب رايان ليناس، وهو متخرج في كلية العلوم الدينية بالكنيسة الأستونية الإنجيلية، دراسة عن المسلمين في أستونيا (ليناس ٢٠٠٤م). وقد قمت بعمل ميداني لهذا الفصل في أستونيا، وكان هذا العمل أيضاً جزءاً من رسالتي للدكتوراه عن المسلمين في أستونيا. وقد زرت خلال رحلتي الميدانية الأولى معرضاً بمتحف تالين لينا عن الإسلام في أستونيا، وكانت تلك الزيارة مفيدة جداً. والمادة المستخدمة كخلفية تاريخية مبنية على مقال لينا، وعلى المعرض الذي أقيم في متحف تالين لينا.

أما الوضع الراهن للمسلمين في أستونيا؛ فقد كانت معظم المقابلات الشخصية التي أجريتها لهذا الغرض مع مسلمات اعتنقن الإسلام، ومع نسوة من التتار، وكذلك أيضاً مع الإمام الحالي في التجمع الأستوني المسلم وزوجته. وقد بدأ الآن بحثٌ حول المسلمين في أستونيا، ولا تزال الحاجة إلى المزيد من الأبحاث المستفيضة ملحّة وتستحق التشجيع.

٢- الدستور الأستوني، الفصل ٤٠ في كيفيورغ، ٢٠٠٣م.

٣- طبقاً للفرضية الإسلامية العامة، فكل شخص هو مسلم بالولادة؛ لأنه مولود على دين الفطرة. ولهذا السبب أيضاً، فكثير ممن اعتنقوا الدين الإسلامي يفضلون أن يشار إليهم على أنهم عائدون إلى الإسلام بدلاً من كونهم معتنقين للإسلام.

٤- تتاري لعيد الأضحى.

٥- كتاب أذري تم تحميله من www.azeri.ee، تم الدخول إليه في ١٣ يونيو عام ٢٠٠٦م.

٦- انظر www.azeri.ee، تم الدخول إليه في ١٥ يونيو عام ٢٠٠٦م.

٧- يُتلى القرآن كاملاً خلال شهر رمضان في صلوات التراويح.

٨- انظر www.islam.forumsvibe.com و-htpp://groups.msn.com/salaffyy aheest lased، تم الدخول إليه في ١٧ يونيو عام ٢٠٠٧م.

٩- انظر www.islam.pri.ee، تم الدخول إليه في ١٨ يونيو عام ٢٠٠٧م. ويبدو أن لهذا الموقع بعض الارتباط بالتجمع الأستوني المسلم من خلال إدراج بعض مناشطه وإعلانها.

المقابلات الشخصية:

المفتي محمد شين والإمام محمود وفا، التجمع الأستوني المسلم، تالين، ١ أبريل عام ٢٠٠٧م.

مواقع الإنترنت:

www.azeriee (12) يونيو عام ٢٠٠٧م.

http://groups.msn.com/ salaffyyaheestlased (17) يونيو عام ٢٠٠٧م.

www.islam.forumsvibe.com (17) يونيو عام ٢٠٠٧م.

http://.islam.pri.ee (18) يونيو عام ٢٠٠٨م.

References المراجع

Amnesty International. *Linguistic minorities in Estonia: Discrimination must end.* 2006. Retrieved from http://web.amnesty.org/library/print/ENGEUR510022006 (13 June 2007).

Baber, Abdul Satter. "The Tatar Ethnic Community in the Baltic Region: Estonia, Latvia and Lithuania". *Minaret: Tidskrift för svensk muslimsk kultur* 4, 12 (2004): 69–93.

Boeschoten, Hendrik. "The speakers of Turkic languages". In *The Turkic Languages*, eds Lars Johansson and Éva Á. Csató, 1–15. London and New York: Routledge, 1998.

Halén, Harry. "Suomen tataarit". In *Soumi: maa, kansa, kulttuurit*, eds Markuu Löytönen and Laura Kolbe, 315–32. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1999.

Huang, Mel. "A Mosque with a View". *Central Europe Review* 3, 3 (2001). Retrieved from www.ce-review.org/01/3/amber3.html (13 February 2006).

Khair Al-Din, Ravil. "Eesti Euroopa Liiduga Ühinemise Protsess: Moslemi Vähemuse Õiguste Kaitse Islami Õiguse Seisukohast". *Akadeemia* 12, Tartu (2000): 2616–28.

Kiviorg, Merilin. "Church and State in Estonia". In *Law and Religion in Post-Communist Europe*, eds Durham Ferrari Jr and Elizabeth A. Sewell, 99–120. Leuven: Peeters, 2003.

Kiviorg, Merilin. "Legal Status of Religious Communities in the Realms of Public and Private Law". *Juridica International*, 2001. Retrieved from www.juridica.ee/print_article_et.php?document=en/international/2001/1/24238.Art.3.pub.php (13 June 2007).

Linnas, Raine. "Islam Eestis". *Akadeemia* 9, Tartu (2004): 1988–2018.

Magnusson, Märta-Lisa, Michael H. Clemmesen and Ib Faruby. *Tatarstan, Basjkortostan og Udmurtienn- en landebeskrivelse. SNU: Det Sikkerheds- og Nedrustningspolitiske Udvalg.* Copenhagen: Atheneum, 1994.

Ringvee, Ringo. "Religious Freedom and Legislation in Post-Soviet Estonia". *Brigham Young University Law Review*, 2 (2001). Retrieved from www.lawreview.byu.edu/archives/2001/2/rin11.pdf (13 June 2007).

Svanberg, Ingvar. "Mischärtatarer". In *Det mångkulturella Sverige: En handbook om etniska grupper och minoriteter*, eds Ingvar Svanberg and Harald Runblom, 270–2. Stockholm: Gidlunds bokförlag, 1988.

لاتفيا

إيمين بولجارفيتش وإينغفار سفانبيرغ

شهد استقلال جمهورية لاتفيا الكامل في أغسطس عام ١٩٩١م بداية حقبة جديدة في تاريخ البلاد، ليس على مستوى العرق اللاتفي فقط، بل أيضاً على مستوى الأقليات العرقية والدينية التي تعيش داخل حدودها. وقد أجاز البرلمان اللاتفي قانوناً جديداً يضمن جميع الحقوق للمقيمين بصفة دائمة، بما في ذلك الحرية الدينية والعرقية. وبذلك، فقد تمكنت الجالية الإسلامية قليلة العدد، والموجودة في البلاد منذ وقت طويل، ولأول مرة منذ عدة عقود، من العمل في أجواء ديموقراطية. وقد ساهمت الأحداث التي وقعت قبل استقلال لاتفيا، وكذلك الفرص الجديدة التي أتيحت بعد استعادة البلاد، في تطور ظروف المسلمين بشكل جذري.

وبالمقارنة بالبلدان الإسكندنافية، التي شهدت مؤخراً موجات من هجرة المسلمين، نجد أن التتار كانوا يعيشون في التخوم الشرقية لإقليم البلقان منذ قرون. ويمكن تقسيم السكان الحاليين من التتار الذين يعيشون في التخوم الشرقية لإقليم البلقان مجموعتين رئيستين: المجموعة التي وصلت إلى المنطقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وخدمت في الجيش البولندي، والمجموعة الأخرى التي أتت على هيئة تجار جوالين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد اندمجت المجموعة الأولى لغوياً مع جاراتها السلاف والبلطيق، وهي موزعة عبر بيلاروسيا وبولندا وليتوانيا، بينما تشكل الأخرى جوهر الأقليات المسلمة الصغيرة التي تعيش حالياً في فنلندا وأستونيا ولاتفيا(١).

المهاجرون التتار قبل عام ١٩١٧م:

إن وجود المسلمين على الأراضي اللاتفية مرتبط - بطبيعة الحال وبقوة - بتاريخ الإمبراطورية القيصرية الروسية، ومؤخراً بالاتحاد السوفييتي(٢). وللإسلام جذور عميقة فيما يسمى الآن بروسيا. وكان للمسلمين حضور - ولا يزال - عبر حوض نهر الفولجا منذ القرن التاسع، وقد توَّغل المسلمون خلال العصور الوسطى بعيداً إلى أقصى المناطق التي تمثل اليوم بولندا وبيلاروسيا. وقد أشركت الإمبراطورية القيصرية الروسية - عبر تاريخها - عدداً من المسلمين في حكومتها. وتم احتلال قازان الجنكيزية عام ١٥٥٢م، ثم الأستراخان الجنكيزية عام ١٥٥٦م، وكذلك سايبر الجنكيزية عام ١٥٩٨م. ثم ضُمّت كريمين الجنكيزية في أواخر القرن الثامن عشر. وهكذا أصبح الإسلام جزءاً لا يتجزأ من المشهد الديني الروسي. وكان تشكيل الهياكل التنظيمية الدينية يقتضي - ضمناً - وجود درجة من التسامح تجاه السكان المسلمين داخل الإمبراطورية. وقد أُسست جمعية أورينبيرغ الروحية الإسلامية بأمر من كاثرين الثانية عام ١٧٨٩م، ثم انتقلت فيما بعد إلى يوفا في بشكيريا. ونتيجة لذلك، أصبح المسلمون في روسيا تحت المراقبة المباشرة من قبل الدولة. وقد عيّنت السلطات الروسية المفتين، أو القادة، للجاليات المسلمة داخل الإمبراطورية. واستمرت روسيا في توسعها تجاه وسط آسيا، وخلال تلك المدة انتشر الإسلام من خلال الهجرات، ومن خلال الأشخاص الذي دخلوا في دين الإسلام داخل الإمبراطورية(٣).

وكان المسلمون في العصور الوسطى في داخل حدود الأراضي الروسية يوصفون عادة بالتتار، وقد تطور هذا الوصف مع مرور الوقت ليصبح مظلة تصنيف عرقية لعدد من الجماعات التي تتحدث اللغة التركية في القيصرية

الروسية. وانتشر هؤلاء الذين يسمَّوْن بالتتار في جميع أنحاء الإمبراطورية[٤]. وبينما كان أغلبهم من القرويين الذين يعملون رعاةً للماشية ومزارعين، كان كثير منهم يعملون في الرحلات التجارية، وبعضهم كانوا باعةً جوالين وأصحاب حرف يدوية في المدن. كما أن جزءاً منهم وُظِّفوا جنوداً في الجيش الروسي. وظهر بعض المسلمين في الأراضي اللاتفية أسرى حرب. فعلى سبيل المثال، كان هناك نحو ١٠٠ جندي تركي أحضروا أسرى حرب إلى مدينة فندن/ سيسيس[٥]، خلال الحرب الروسية التركية في عام ١٨٧٧-١٨٧٨م.

ومن بين الجماعات العرقية المتعددة التي تضمَّنها التصنيف الروسي للتتار (الميشار)، الذين يعيشون حول نهر «أوكا»، وهم متميِّزون ثقافياً وتاريخياً ولغوياً عن الجماعات التتارية الأخرى، مثل التتار القازان، والتتار الكازيموف، والتتار الأستراخان، والتتار التوبول، والتتار التارا، والتتار البارابا[٦]. وطبقاً للإحصاءات الرسمية القديمة جداً منذ عام ١٩٢٦م، كان عدد الميشار يقارب ٢٤٠,٠٠٠ في الاتحاد السوفييتي، ولكنهم أدرجوا ضمن التصنيف الحكومي الرسمي للتتار منذ ذلك الحين. وتقدم الإحصاءات الجديثة رقماً جديداً للميشار يبلغ ٣٠٠,٠٠٠ (٢٠٠٧م). ويتحدث الميشار لهجة تتارية غريبة تختلف عن اللهجات في المناطق الوسطى، والتي يتحدث بها التتار القازان. وينتشر معظم الميشار في قرى مبعثرة جنوب نيزهني نوفغورود، وشمال بينزا، وأقاليم أوليانوفيسك، وكذلك في جمهوريات موردوفيا وشوفاشيا. ويوجد أيضاً المزيد من المستوطنين الميشار باشكورتوستان.

وفي الستينات من القرن التاسع عشر بدأ الميشار في الهجرة من قراهم الأصلية في إقليم نيزهني نوفغورود والمناطق المتاخمة[٧]. وكان هؤلاء الميشار يكتسبون عيشهم بشكل أساسي من الفلاحة وتجارة الخيل. وكان معظمهم

يتبعون المذهب السني، وينتمون إلى المدرسة الحنفية في الفقه. وبسبب زيادة العدد السكاني والعوائق القانونية أمام امتلاك المنازل، وندرة فرص العيش، وصعوبة تأمين متطلبات الحياة في مناطق الميشار، اضطر ملاك الأراضي والبيوت الميشار إلى الهجرة إلى أجزاء أخرى من روسيا. وقد وصل الميشار الرجال للتجارة عبر السواحل البلطيقية، واستوطن كثير منهم بصفة مؤقتة، أو بصفة دائمة، في مدن؛ مثل سانت بطرسبيرغ، وهلسنكي، ودوربات، وريغا. ثم أحضروا عائلاتهم لاحقاً، وأسسوا جاليات اجتماعية صغيرة ومترابطة في الشتات في مدن مختلفة عبر سواحل بحر البلطيق. وبذلك تم تأسيس جالية مسلمة صغيرة من التتار في مدينة ريغا في أواخر القرن التاسع عشر. ولا تزال تلك الجالية تحتفظ بروابط وشيجة مع قراهم الأصلية في وسط روسيا.

ومع ازدياد عدد التتار في تلك المدينة، فقد نمت الحاجة إلى وجود مؤسسات دينية. وقد أنشئت مقبرة للمسلمين إلى جانب المقبرة الكاثوليكية في شارع بليتبيرغا، كما ظهر عدد من القيادات الدينية المحلية. وفي عام ١٩٠٢م، تم تأسيس التجمع الإسلامي بصفة رسمية في مدينة ريغا. وأصبح إبراهيم دافيدوف الإمام الأول المعيّن للجالية، وتم افتتاح مسجد صغير، أو مصلّى لأداء الصلوات بعد ذلك بمدة وجيزة.

إن معرفتنا بتاريخ التتار والمسلمين الآخرين في الأراضي اللاتفية مبنية بشكل أساسي على الدراسة المفصلة التي قام بها المؤرخ فالترز شيريبينسكيز؛ فقد ذكر أن المسلمين في الأراضي اللاتفية في هذا الوقت ليسوا كلهم من الميشار، فهناك أيضاً الجنود المسلمون في الجيش الروسي، الذين تم تعيينهم في المنطقة. وطبقاً للإحصاءات الحكومية الرسمية عام ١٨٩٧م، فقد كان

هناك ما يربو على ١٠٠٠ مسلم في إقليمي ليفونيا وكورلاند. وكان أغلب أولئك يخدمون في الجيش الروسي. وكان من بين هؤلاء الجنود المسلمين - على سبيل المثال - البشكير والكازاخ. وقد غادر معظمهم المنطقة بعد إعفائهم من الخدمة العسكرية. وطبقاً للإحصاءات الرسمية، فقد كان هناك في مدينة لاتغاليا ما يزيد على ٥٠٠ مسلم، كان السواد الأعظم منهم يعيشون في دوغافبيلس، حيث كانت القوات الروسية تتخذ من تلك المدينة مقراً لها(٨).

لاتفيا المستقلة الأولى:

تم إعلان استقلال لاتفيا عن روسيا في ١٨ نوفمبر عام ١٩١٨م، ولكن استقلالها الفعلي كان في عام ١٩٢٠م، بعد توقف الأعمال العدائية بين الموالين والمعادين للقوات البلشفية، وانسحاب جميع الجيوش الأجنبية من الأراضي اللاتفية. وقد غادر كثيرون من غير اللاتفيين في أثناء الحرب، ولكن بعد تأسيس النظام البلشفي في روسيا، وصل بعض اللاجئين، الذين هربوا من الاضطهاد الشيوعي، إلى البلدان التي حصلت الآن على الاستقلال، بما في ذلك لاجئون مسلمون.

ومنذ اندلاع حرب التحرير عام ١٩١٩م انضم جزء كبير من السكان المسلمين إلى جيش جمهورية لاتفيا. وطبقاً لما ذكره شيريبينسكيز، كان هناك ٢٥ جندياً تتارياً يقاتلون في صفوف الجيش اللاتفي عام ١٩٢٠م، وقد أصدر قائد الأركان في الجيش اللاتفي آنذاك أمراً يتعلق بهذا العدد القليل من المجندين المسلمين، حيث مُنحوا إجازة لمدة ثلاثة أيام بمناسبة عيد الأضحى.

وفي عام ١٩٢٠م كان هناك ١١٥ من التتار فقط، والقليل من الأتراك (يحتمل أن يكونوا من الأذار) استقرُّوا في لاتفيا. وكان إجمالي عدد المسلمين يبلغ ١٣٠ رجلاً و٣٢ امرأة فقط. وكان عدد الأشخاص الذين ينتمون إلى

الجالية المسلمة قليل جداً ومتذبذب، حسب التطورات السياسية في أراضي الاتحاد السوفييتي المجاورة. وقد وصل عدد منهم إلى لاتفيا لاجئين هرباً من المحاكم البلشفية: إذ كانوا يعيشون هناك قبل الحرب. وفي عام ١٩٢٨م طلب التجمع الإسلامي من وزارة الشؤون الدينية تعيين شاكر حسنديوف إماماً دائماً لمدينة ريغا، وكان يقوم في ذلك الحين بوظيفة الإمام بشكل غير رسمي، وقد تمت الموافقة على هذا الطلب، واستمر حسنديوف في وظيفته في الإمامة حتى عام ١٩٤٠م.

وكان الميشار هم أكبر الأقليات المسلمة، والتي لا تزال تضم بعض العائلات، وقد فصلوا عن قراهم الأصلية، وعن أقاربهم في منطقة نيزهني نوفغورود، ولكنهم تمكنوا من المحافظة على روابطهم مع أقاربهم في أستونيا وفنلندا. كما تنامت جالية صغيرة من الميشار في الشتات في تخوم إقليم البلطيق.

أحداث خلال الحرب العالمية الثانية:

بعد احتلال لاتفيا على يد الجيش الأحمر عام ١٩٤٠م، بدأ الجهاز القمعي للاتحاد السوفييتي في اضطهاد سكان البلاد. وقد أُجبر كثير من اللاتفيين على الانتقال إلى مناطق أخرى من أراضي الاتحاد السوفييتي الشاسعة، بينما أُرسل الآخرون إلى معسكرات العمل، أو تم إعدامهم. ومع أن العرق اللاتفي قد تأثر كثيراً، إلا أن كثير أُمن الناس الذين كانوا من بين السكان المهاجرين من أنحاء مختلفة من روسيا قد عانوا كذلك قمع النظام.

واستمر العدد القليل للجالية المسلمة على حاله. وفي عام ١٩٤٣م كان هناك، وطبقاً للإحصاءات المحلية، القليل من القوقازيين، وعدد ٤٠ من التتار، و٣٥ من الأتراك، وخمسة من الأوزبك، وأفراد آخرون من جماعات عرقية

أخرى توزعوا بالتساوي تقريباً في أنحاء مختلفة من لاتفيا. وكان بعض من سجلوا في لاتفيا في ذلك الحين جنوداً سابقين في الجيش الأحمر، أُخذوا أسرى على يد الألمان.

وقد جمع إمام مدينة ريغا شاكر حسندينوف المسلمين المحليين والمسلمين الجدد الذين وصلوا معاً، وانخرطوا في أعمال تقديم الخدمات المشتركة. وبكلمة أخرى، كتب شيريبينسكيز قائلاً: إن مناشط الجالية الدينية استمرت حتى في أثناء الاحتلال الألماني. وقد تزوج بعض المسلمين من لاتفيات، وكانت الشعائر الإسلامية الدينية ظاهرة للعيان في ذلك الوقت.

وقد غادر كثير من المسلمين، الذين عاشوا في لاتفيا في سنوات الاستقلال بنهاية الاحتلال الألماني، للعيش في بلدان غربية مختلفة. وعلى سبيل المثال؛ فقد توفي إمام مدينة ريغا شاكر حسندينوف في ألمانيا(٩).

جمهورية لاتفيا السوفييتية:

بعد الحرب العالمية الثانية تم تأسيس الحكم الروسي في لاتفيا. ومن أجل توحيد قوته، شجع الاتحاد السوفييتي على الهجرة من أنحاء أخرى في البلاد إلى لاتفيا(١٠). وكان من بين مئات الآلاف الذين هاجروا إلى لاتفيا من مواطني الاتحاد السوفييتي، جماعات عرقية أخرى، إلى جانب الروس والأوكرانيين. فعلى سبيل المثال، تم في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي ترحيل نحو ٢٠ شخصاً من التتار القرم، وهم ينتمون إلى جماعة عرقية صغيرة، من أرضهم الأصلية في شبه جزيرة القرم، من قبل السلطات الروسية عام ١٩٤٤م، واستوطنوا في لاتفيا. كما وصلت جماعات عرقية أخرى في الخمسينيات. وطبقاً للإحصاءات السوفييتية الرسمية عام ١٩٥٩م، كان يعيش في لاتفيا التابعة للاتحاد السوفييتي ١,٨٣٦ من التتار، و٣٢٤ من الأذار، و٧٧٦ من

الأوزبك، و١١٥ من البشكير، و١٤٣ من الكازاخ، و٨٨ من الطاجيك، و٣٦ من الليزجيين، و٤٤ من القرغيز، و٦٧ من التركمان، و١٩١ من الأوسيتيان، و٥٣ من الشيشان، و٢٠ من الأفاريين.

وبحلول عام ١٩٧٩م تجاوز عدد التتار في لاتفيا، والبالغ (٣,٧٧٢) نسمة، عدد الأستون. وفي السبعينيات والثمانينيات، التحق المزيد من التتار القرم - من جراء ترحيلهم من مناطقهم في وسط آسيا - بأولئك الذين كانوا يعيشون أصلاً في لاتفيا، وكما هو الحال مع الأشخاص الذين أسسوا عائلات مختلطة. وهذا ينطبق - بدرجة كبيرة - على المسلمين الآخرين من روسيا وقوقازيا وآسيا الوسطى، الذين كانوا يصلون إلى لاتفيا بأعداد متزايدة ومستمرة. وقد وصلت دفعات المهاجرين من غير اللاتفيين إلى لاتفيا إبَّان السبعينيات إلى ذروتها وفي أوائل الثمانينيات. وازداد عدد السكان من الجماعات العرقية المختلفة عدة أضعاف عن طريق الهجرة. وكان هذا الأمر ينطبق تماماً، وبشكل خاص، على التتار الذين قدموا من قازان وأنحاء أخرى من البلاد، ولكن الأذار والبشكير والقوقاز والكازاخ والقرغيز والأوزبك، كانوا قد وصلوا أيضاً إلى لاتفيا. وتُقدم الإحصاءات السوفييتية الرسمية الأخيرة عام ١٩٨٩م الأرقام الآتية: ٤,٨٢٨ من التتار، و٢,٧٦٥ من الأذار، و٩٢٥ من الأوزبك، و٦٢٩ من البشكير، و١,٠٤٤ من الكازاخ، و٣٤٣ من الطاجيك، و٣٤٨ من الليزجيين، و١٨٩ من القرغيز، و٢٢٨ من التركمان، و٤٩٠ من الأوسيتيان، و١٥٨ من الشيشان، و١٢١ من الأفاريين، و٩٠ من الأبخاز، و٧٧ من الكبارد، و٦٥ من الدارغيين، و٦٥ من الكوميكس، و٦٠ من التتار القرم، و٥٠ من الأغلس، و٤٥ من اللاكس، و٣٩ من الأنغوش، و٣٦ من الأديجيان، و٣٤ من الشركس و٢٤ من البلكار(١١).

وخلال حقبة الحكم السوفييتي من عام ١٩٤٥م وما بعده، أُجبر المسلمون في لاتفيا على عدم الظهور. وكانوا متّحدين في جماعة صغيرة، وبصفة غير رسمية، تحت قيادة قائد روحي يقوم بمهمات الإمام ووظائفه. وكانت الصلوات والشعائر الدينية تقام في شقة خاصة. أمّا مراسم الجنازات والدفن فكانت تتم بشكل تطوعي.

لاتفيا في الثمانينيات والتسعينيات:

جلبت حقبة الغلاسنوست والبيريسترويكا فرصاً جديدة للمسلمين في لاتفيا. وقد شهدت أواخر الثمانينات وأوائل التسعينيات انخفاضاً في أعداد السكان الآتين من مناطق أخرى من الاتحاد السوفييتي. وفي منتصف الثمانينيات كان نحو ٥,٠٠٠ من التتار يعيشون في لاتفيا، ولكن نحو ١,٥٠٠ منهم كانوا مسجلين في عام ١٩٩٣م. وعلى أي حال، فبعد الانخفاض المفاجئ في عدد التتار عام ١٩٩٣م أخذ عددهم في الازدياد مرة أخرى. وأشارت التقديرات إلى ازدياد عدد السكان التتار في لاتفيا بما مقداره ١٠٠ شخص سنوياً. وينطبق هذا على الجماعات العرقية الأخرى.

وهناك عدة أسباب وراء اختيار كثير من الأقليات العرقية التي تعيش في لاتفيا العودة إلى بلدانهم الأصلية. وقد تكون سياسة إعادة اللاجئين إلى أوطانهم الأصلية أحد تلك الأسباب. فعلى سبيل المثال: غادر كثيرون من الكازاخ لاتفيا[١٢]. وعلاوة على ذلك، هناك سبب رئيس آخر لعودة الأقليات العرقية التي هاجرت إلى لاتفيا؛ ألا وهو انتقالهم إلى بلدان غربية، والبحث عن ظروف معيشة أفضل هناك. وفي زمن انهيار الاتحاد السوفييتي، كان هناك عدد كبير نسبياً من السكان المهاجرين من شرق لاتفيا وجنوبها، ولكن

تلك الهجرة المستمرة قد توقفت من جراء السياسات الحكومية الجديدة، وبسبب الحدود المراقَبة والمحمية.

وفي نهاية عام ١٩٨٨م تشكلت سلسلة من الجماعات الثقافية ذات التوجه العرقي؛ مثل: جمعية التتار القرم التعليمية الثقافية «الفاتان»، والجمعية الثقافية الأذرية «الصداقة»، (والمسماة أخيراً «الكوبستان» «الأذرية»)، والجمعية التتارية «آيدل» («الفولغا» باللغة التتارية). وفي عام ١٩٩١م أسس الأوزبك جمعية «نور الثقافية». وفي أواخر الثمانينيات بدأت الجمعيات، وهي بمنزلة الممثليات في الشتات، بإقامة اتصالات مع المجتمعات والجاليات في الدول الأخرى. ولا يزال عدد من تلك المنظمات موجوداً، وتم إنشاء المزيد منها؛ مثل المركز الثقافي التتاري في جورمالا، «فاتان» في دوغافبيلز، والجمعية الثقافية اللاتفية التتارية والبشكيرية «شيزما» في ريغا. وعندما استعادت لاتفيا استقلالها مرة أخرى عام ١٩٩١م، تمكنت الأقليات من المحافظة على ثقافاتها وعاداتها بما يتماشى ورغبة تلك الأقليات وحاجاتها. ونجد اليوم أيضاً منظمات للعرب، من اللبنانيين والأفارقة، في ريغا.

وقد كان لإنشاء المؤسسات الدينية أثر في المحافظة على الهوية العرقية؛ فقد بدأ في أواخر التسعينيات تشكيل جماعة مسلمة، وتم تأسيس أول تجمع إسلامي في زمن ما بعد الحرب في مدينة ريغا (وتم تسجيله في ٢٦ أكتوبر عام ١٩٩٣م)، وكان يرأس هذا التجمع الإمام روفي شيفيريوف. وكان التجمع صغيراً نسبياً، يمثله ٦٤ عضواً، معظمهم من التتار (١٩٩٧). وعلاوة على ذلك، حصل التجمع الإسلامي الأصلي في دوغافبيلز على مبانيه الخاصة الدائمة، وغيَّر اسمه إلى مركز دوغافبيلز الإسلامي، وإمام هذا المركز هو عليم عشيروف، وهو من التتار. كما يعيش المسلمون أيضاً في مدن فينتسبيل، وجيلغافا، وجيكابيلز، وجورمالا، وفالميرا.

وطبقاً لما ذكره فالترز شيربينسكيز، هناك نحو ١٥٥ فقط من العرق التتاري، ونحو ١٦٥ من العرق الأذري، كانوا مواطنين لاتفيين في أواخر التسعينيات. وتعتمد تلك الحقيقة المخيفة أساساً على تاريخ الأشخاص المهاجرين، الذين انتقل كثير منهم إلى لاتفيا خلال حقبة الحكم السوفييتي. وفضلاً عن العوائق القانونية التي حرمت كثيراً من غير اللاتفيين من الحصول على الجنسية، فقد كان لضعف الإلمام باللغة اللاتفية أثر بارز في سبيل اندماج تلك الأقليات. وبكلمة أخرى، فالإلمام باللغة اللاتفية ضمن صفوف الأقليات المسلمة يعدّ ضعيفاً نسبياً. ويبدو أن السبب الرئيس وراء ذلك أن اللغة الروسية إبان حكم الاتحاد السوفييتي كانت تستخدم عادة لغةً مشتركة فيما بين المواطنين السوفييت.

التنوع العرقي والديني:

يبلغ التعداد السكاني اللاتفي حالياً نحو ٢,٣٠٦,٠٠٠ نسمة (إحصاءات ٢٠٠٥م)، يمثل اللاتفيون بينهم (٥٨,٨٪)، والروس (٢٨,٦٪)، والبيلاروس (٣,٨٪)، والأوكرانيون (٢,٦٪)، والبولنديون (٢,٥٪)، والليتوانيون (٣,٨٪)، واليهود (٠,٤٪)، والروما (٠,٤٪) وجماعات عرقية أخرى صغيرة، بما في ذلك الأقلية الليفيانية الأصلية، الآخذة في الانحسار، والتي تضم عدد ٣٥ شخصاً، يتحدثون لغتهم الخاصة، ويعيشون في الجزء الغربي من البلاد.

واللغة اللاتفية هي اللغة الرسمية، وهي تلقى تشجيعاً قوياً من قبل الحكومة، ومع ذلك فلا يتحدث بها سوى ٥٤٪ من السكان. وأكبر الأقليات العرقية هي الأقلية الروسية. والمتحدثون باللغة الروسية في لاتفيا يمثلون أيضاً عدداً من الأقليات، كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعات العرقية

المختلفة التي تنتمي إلى عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية. وللعلم، فإن اللغة الروسية هي اللغة الأولى التي يتحدث بها نحو ٣٥٪ من السكان(١٣).

إن المشهد الديني في جمهورية لاتفيا مختلف بعض الشيء بالمقاربة مع بلدان الاتحاد السوفييتي الأخرى سابقاً؛ فعدد من تلك المجتمعات قد عانى السياسات العلمانية المتعسفة، التي تركت جزءاً كبيراً من السكان لا دينيين أو ملحدين. ومن جهة أخرى، فقد حافظ كثير من المواطنين اللاتفيين - بما فيهم العرقيات اللاتفية والروسية - على هويتهم المسيحية التي تتبع الكنيسة اللوثرية أولاً ثم الأرثوذكسية. كما يحتوي الجزء الغربي من البلاد على كثير من الكاثوليك(١٤).

وهناك أيضاً - إلى جانب تلك التجمعات الكبرى - عدد من الجاليات الدينية الصغرى، والتي تم إحياؤها من جديد بعد الاستقلال. فهناك - على سبيل المثال - جماعة المؤمنين القدامى؛ أي أتباع العقيدة الأورثوذكسية التي لاتزال تحتفل بطقوسها الدينية كما كانت عليه قبل الإصلاحات التي قام بها «نيكون» في القرن السابع عشر، والتي يقدر عدد أتباعها بـ ٧,٠٠٠ شخص يعيشون في لاتفاليا، وهم من العرقية الروسية، كما يعيشون عادة حياة ثقافية خاصة تختلف عن حياة الآخرين من الجماعة العرقية ذاتها. وقد عُقد أول اجتماع «لجماعة المؤمنين اللاتفيين الأوائل» في مدينة ريغا عام ١٩٩٤م، حيث تمت المصادقة على النظام الأساسي الجديد، وانتخاب المجلس الجديد. وقد أُعيد تسجيل الجمعية مرة أخرى عام ١٩٩٨م لدى سجلات مشروعات ومؤسسات الجمهورية اللاتفية، بالإضافة إلى تجمعات مسيحية صغيرة أخرى تمثّل طوائف المعمدانيين (٦,٠٠٠)، وطائفة عيد الخميس أو العنصَرة (٦,٠٠٠)، وشهود يوم الأحد (٤,٠٠٠)، وأصحاب الطريقة (٦٠٠).

كما أنّ هناك أيضاً تجمعات دينية أخرى مسجلة في لاتفيا؛ مثل حركة المحافظين الجدد الوثنية Dievturi، وتعني - حرفياً - أولئك الذين يحفظون (الرب)، وهي جماعة أسسها إيرنستس براستينش (١٨٩٢-١٩٤٢م)، وهو مؤرخ وعالم آثار وفولكلور. وفي عام ١٩٢٦م تم تسجيل كنيسة المحافظين الجدد بوصفها جالية دينية. وتم حظرها بعد الحرب العالمية الثانية، ثم أُعيد تأسيسها وتسجيلها مرة أخرى - بوصفها جماعة دينية - عام ١٩٨٩م، وكان ذلك في زمن تفكك النظام السوفييتي، وأصبح لديها في وقتنا الحاضر خمس أبرشيات.

وهناك جماعات أخرى؛ هي: شهود يهوه (٢,٠٠٠)، وهاري كريشنا (١٣٠)، وكنيسة عيسى المسيح، وقساوسة اليوم الآخر (أو المورمون) (٢,٠٠٠). وهناك أيضاً جماعة بهائية صغيرة في دوغافبيلز، وتضم ١٥٠ عضواً[١٥].

أما الجالية اليهودية الوحيدة المعتبرة، فقد أبيدت خلال المحرقة في الحرب العالمية الثانية. كما أسهم الاضطهاد كذلك - خلال الحكم السوفييتي - في تدمير الجالية. وتتألف الجالية اليهودية اليوم من بضعة آلاف. وعلى الرغم من أنه يُنظر إلى الجالية اليهودية اللاتفية على أنها جالية منظمة جداً على الدوام، إلا أنها تعاني النسب المتزايدة من التزاوج مع الآخرين، ومن الهجرة المستمرة[١٦].

وقد عانت لاتفيا - مثلها مثل كثير من البلدان الشيوعية الأخرى، التي كانت تحت الحكم السوفييتي السابق - من الاعتداءات والهجمات العرقية المنظمة ضد الأشخاص ذوي البشرة السمراء، أو ما كان يُسمَّى بالجنوبيين[١٧]. وقد كان عدد من أعضاء الجالية اللاتفية اليهودية، على وجه الخصوص، عرضة للاستهداف العنصري. ويبدو أن الجهات الخاصة بتطبيق القانون غير قادرة على التعامل بشكل مناسب مع أنماط الجريمة. حتى إن

الولايات المتحدة قد حذرت المواطنين الأمريكيين عام ٢٠٠٥م من الانتهاكات العنصرية المتزايدة في لاتفيا. علاوة على ذلك، فإن الدعوى القضائية التي رُفعت ضد أفراد متورطين في انتهاكات عنصرية لم يتمخض عنها أي إدانات، وهذا في الأساس بسبب ضعف التشريعات وإخفاقها في ذلك. وهناك درجة عالية من كراهية الأجانب في المجتمع اللاتفي تبيِّنها التقارير الكثيرة لقاعدة البيانات البلطيقية المتعددة خلال مدة التسعينيات. وقد أظهرت التقارير في الأعوام الأخيرة أن المجتمع اللاتفي من بين أكثر المجتمعات سلبيةً فيما يتعلق بالمجتمعات متعددة الثقافات، ومن أسوأ ٢٥ بلداً عضواً في الاتحاد الأوربي. وفي شهر يونيو عام ٢٠٠١م أصدرت دار فييدا للنشر كتيباً بعنوان «لن نعطي لاتفيا لأي أحد»، ويركز هذا الكتيب في الحاجة إلى طرد العرقية الروسية خارج لاتفيا. وقد أسهم هذا الكتيب المثير للجدل في إثارة نقاشات ساخنة واسعة النطاق، مما دعا إلى اتخاذ إجراءات قانونية ضده. علاوة على ذلك، فقد حمل هذا الكتيب آراءً ضد فكرة الاتحاد الأوربي، وآراءً تحمل نوعاً من التطرف القومي، والتي تمثل بعض الأفكار التي تسوِّغ رهاب الأجانب لدى الشعب اللاتفي(١٨).

ومع أن الدستور اللاتفي ينصّ على حرية الدين، إلا أن هناك إشاراتٍ تفيد بأن المشكلات البيروقراطية لا تزال تواجه بعض الأقليات الدينية. ومع أنه ليس هناك دين للدولة، إلا أن الحكومة تفرق بين الديانات «التقليدية» (اللوثرية والكاثوليكية والأورثودكسية والمؤمنون الأوائل والمعمدانيون واليهود)، والأديان «الجديدة». وهذا الأمر لم يؤثر عملياً، ولم ينتج - رسمياً - عنه تمييز عنصري ضد أي دين بعينه. إلا أن ذلك يثير سؤالاً، وهو: مع أن المسلمين موجودون في لاتفيا منذ ما يربو على القرن، إلا أن الإسلام لا يزال يعد «ديناً

غير تقليدي». ولا يزال السبب غير واضح. وفي الوقت نفسه يُنظر إلى البروتستانتينية والكاثوليكية والأورثوذكسية واليهودية على أنها «ديانات تقليدية» في التشريعات الرسمية، ولذلك فهي تعد جزءاً مقبولاً من مكونات المشهد الديني اللاتفي. إن مفهوم الدين غير التقليدي يجعل من الصعوبة بمكان للمسلمين أن يكونوا جزءاً مكمِّلاً لا ينفصل عن المجتمع اللاتفي، ولذلك فهو بمنزلة العقبة في طريق عملية الدمج والتكامل(١٩).

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، تحدث الصحفيون اللاتفيون مع قادة الجالية الإسلامية، في محاولة منهم لمعرفة الدوافع وراء الهجمات. وهذا يعني أن لدى وسائل الإعلام مفاهيمَ وفرضياتٍ مسبقةً بأن أعمال العنف التي تم ارتكابها مرتبطة مباشرة بدين الإسلام، وهذا يؤكد مفهوم انفصال الجالية الإسلامية عن التيار العام للمجتمع. وقد أظهرت عدة تقارير محلية ودولية أن التمييز العنصري في المجتمع اللاتفي منتشر على نطاق واسع نسبياً، ويمثل ظاهرة شائعة. ومع ذلك، يأمل بعضهم أن تقلل عضوية لاتفيا في الاتحاد الأوربي من مشاعر كراهية الأجانب على المدى الطويل. وقد أصبحت لاتفيا دولة عضواً في الاتحاد الأوربي في مايو عام ٢٠٠٤م.

إن إحدى أكثر الأحداث وضوحاً تلك التي تصف الإسلام والمسلمين في وسائل الإعلام الشعبية، وتتضمن مشاعر تعكس الخوف من الإسلام، أو ما يسمى «رهاب الإسلام»؛ فقد نشرت مجلة «نيديلا» - وهي مجلة أسبوعية تصدر في لاتفيا - في سبتمبر عام ٢٠٠٥م في عددها (رقم ٣٩) مقابلة مع رئيس قسم الدراسات الآسيوية بجامعة لاتفيا، تتضمّن تصريحات افترائية مسيئة للسمعة عن الإسلام والمسلمين (ومثال على ذلك: أن المسلمين المهاجرين سيجتاحون أوربا). وقد أدى ذلك إلى ظهور وابل من الاحتجاجات المكتوبة من

قبل الجالية الإسلامية في لاتفيا، والتي وُجِّهت إلى إدارة الجامعة وإلى طاقم التحرير في المجلة. وردّت الجامعة بأن التعليقات التي أدلى بها موظفوها في المقال الذي نُشر في المجلة لم تكن مسيئة للسمعة، ولا عدائية تجاه الإسلام(٢٠).

الجالية الإسلامية المعاصرة في لاتفيا:

إن ما يمكن قوله عن الجالية الإسلامية المعاصرة في لاتفيا: هو أنها منقسمة إلى عدةَ فصائل داخلية. ولا يعود سبب هذا الانقسام بالضرورة إلى طبيعة الدين، بل يعود إلى أسباب عرقية؛ فالسيد مدحت ساتدانوف مثلاً، وهو من أصل أوزبكي، وأحد الأئمة، ورئيس جمعية ريغا الإسلامية، يتبع السلطة الدينية لدار يوفا للإفتاء Ufa في مدينة باشكورتوستان. بينما الإمام الآخر، وهو مأمون سعيد، وهو من أصل سوداني، ويرأس المركز الإسلامي في لاتفيا MICL، لا يتبع في ولائه تاريخياً لدار الإفتاء «يوفا»، بل اختار إدارة المناشط الدينية بشكل مستقل عن دار الإفتاء. ويرى سعيد أن الإسلام لا يشجع على الولاء القومي، إنما يشجع على الأُخوَّة العالمية. وهناك تجمعات أخرى صغيرة تعرِّف عادة بلغتها وأعراقها المشتركة. علاوة على ذلك، هناك ما بين ٧٠ و ٢٠٠ طالب، أو من الطلاب السابقين من سورية وفلسطين والباكستان وبنغلاديش وبلدان إسلامية أخرى، يمارسون حياتهم الإسلامية في لاتفيا(٢١).

وتقدم الجالية الإسلامية خدمات مختلفة لأعضائها في ريغا في الوقت الراهن؛ مثل حفلات الزواج، ومراسم الجنائز، وتنظيم الاحتفالات الشعبية بما يتواءم مع التعاليم الدينية. ويعد مدحت ساتدانوف - في الوقت الحالي - أكبر الأئمة، وكان يقدم دروساً للمسلمين عن الإسلام في كل يوم أحد منذ عدة

سنوات، في مقدمتها تعليم القرآن، واللغة العربية. وهناك أيضاً جزّار في ريغا يقدم اللحم الحلال المذبوح على الطريقة الإسلامية.

وطبقاً للمقابلات الشخصية التي أجريناها مع بعض ممثلي الجالية الإسلامية في ريغا، فإن عدداً من أعضاء الجماعات العرقية المسلمة تجمعهم روابط النّسب «المصاهرة». وقد أدى ذلك - خلال زمن الحكم السوفييتي - إلى جعل عدد من المسلمين من أصل تتاري يصبحون روسيي الجنسية، كما أدى ذلك إلى حدوث تحول في الهوية، وفقدان الموروث الإسلامي في عدد من الحالات. والأطفال الذين يولدون داخل الجاليات المسلمة - في الغالب - لا يتحدثون اللغة الروسية بإتقان، وهذا أمر يعدّ مشكلة يتحمّل مسؤوليتها الآباء. علاوة على ذلك، وخلال زمن الحكم السوفييتي، لم يتقيد أغلب أفراد الجالية بالأعراف الإسلامية، ولكن دائماً كان هناك جماعة مسلمة أساسية احتفظت بتلك التقاليد الإسلامية وغذّتها، حتى في سنوات القمع. ولا شك أن مثل تلك الجماعات المخلصة لدينها لم تكن تمثل سوى أقلية صغيرة جداً في المشهد العرقي السوفييتي - اللاتفي.

ويُظهر البحث أن الجالية المسلمة وقفت بقوة إلى جانب الأقلية اللاتفية خلال مدة كفاحها لنيل الاستقلال. ويبدو أن هذا الموقف السياسي الذي سلكته الجالية المسلمة في لاتفيا قد أدى إلى تسامح الدولة، وحسن تعاملها تجاه تلك الأقلية الصغيرة، بالمقارنة مع طبيعة تعاملها مع الأقلية الروسية.

وخلال مدة منتصف التسعينيات، كان يوجد أقدم جالية عرقية مسلمة من التتار وجمعيتهم الثقافية التي تسمى «آيدل». وقد أصبحت تلك الجمعية نقطة تجمُّع لنحو ٣,٥٠٠ من التتار الذين يعيشون في لاتفيا في الوقت الراهن. كما فعل عدد من الجماعات العرقية الأخرى الشيء ذاته، وقامت بتنظيم نفسها

في جمعيات ثقافية عرقية تمارس من خلالها شعائر الإسلام، وهو ما أدى إلى انقسام الجالية المذكورة.

ومما يلحظ بوضوح أن المركز الإسلامي في لاتفيا - على الأقل - لا يتبع أي مدرسة فقهية معينة من المذاهب الإسلامية السنية. أما جمعية ريغا الإسلامية، فهي مرتبطة بقوة بدار الفتيا في مدينة يوفا، وهي تتبع المذهب الفقهي الحنفي.

إن الوضع السياسي مستقر في لاتفيا، فيما يتعلق بالسواد الأعظم من المجتمع بعد مرور أكثر من عقد منذ حصول لاتفيا على الاستقلال، وجميع الأحزاب السياسية ممثلة في البرلمان، وقد نجحت تلك الأحزاب في تسجيل حضور سياسي قوي وثابت لها. وتعد لاتفيا اليوم دولة ديموقراطية حديثة، تمتلك جميع الأدوات الدستورية الضرورية، وتتميز بتقدم اقتصادي مهم، وبمجتمع نابض بالحياة. وقد أكدت عضوية لاتفيا في الاتحاد الأوربي استعدادها لتكون جزءاً لا يتجزَّأ من المجتمع الأوربي. ولكن لا تزال هناك عدة مشكلات بخصوص توجُّه لاتفيا وموقفها من تطبيق جميع الالتزامات التشريعية الخاصة بحقوق الأقليات العرقية والدينية. ومع أن التغييرات قد جلبت معها مستوى معيناً من التسامح الديني في المجتمع اللاتفي، إلا أن الدراسات تظهر أن الأقليات في لاتفيا لا تزال تشعر بمخاوف جمة وتهديدات كبيرة، وهذا ينطبق تماماً على الجالية المسلمة الصغيرة؛ فالمسلمون في لاتفيا لا يظهرون أنفسهم في أغلب الأحيان؛ لعدم إحداث نوع من الرهاب الاجتماعي لدى الآخرين، وتحاشياً للمشاعر السلبية المنتشرة في أجزاء من المجتمع اللاتفي تجاه المسلمين. وقد قام المركز اللاتفي لحقوق الإنسان بعدة زيارات لمراكز الجاليات الإسلامية بهدف معرفة المزيد عن تلك الجالية الصغيرة،

خاصة بعد أحداث ٢٠٠١م. وتتوافر الآن بعض المعلومات من خلال المواقع الإسلامية اللاتفية[٢٢].

وتظهر التقديرات المختلفة حول عدد المسلمين الذين يعيشون في لاتفيا تفاوتاً كبيراً؛ لذا فليس هناك رقم يمكن الاعتماد عليه لمعرفة عدد المسلمين حالياً. وعلى أي حال، فهناك عدد متزايد للتجمعات الإسلامية المسجلة في لاتفيا، مع من أن العدد الرسمي للأعضاء في التجمع الإسلامي قليل نسبياً. واليوم، هناك ١٦ تجمعاً إسلامياً في لاتفيا، طبقاً للأرقام التي قدمها المعهد اللاتفي؛ ١٣ منها موجودة في العاصمة. وتشير بعض التقديرات العالية النسب أن عدد المسلمين في لاتفيا يبلغ نحو ١٠,٠٠٠ عام (٢٠٠٧م)، وهو ما يمثل نسبة ٠,٥٪ تقريباً من إجمالي عدد السكان. أما بخصوص التوزيع العرقي داخل الجالية الإسلامية، فإن الإحصاءات - التي ربما لا تكون موثَّقةً ولا يُعتمد عليها على أي حال - تظهر أن أغلبية المسلمين اللاتفيين هم من العرق التتاري، سواء أكانوا ينتمون إلى جماعة الميشار التتار التي تم تأسيسها أولاً، أم ينتمون إلى التتار الذين هاجروا مؤخراً قادمين من أقاليم مجاورة مختلفة. وتتألف الأعراق الأخرى من الأوزبك والآذار والشيشان والقرغيز.

ومع أن المسلمين في لاتفيا قد اتخذوا توجهاتٍ جديدةً لهم، إلا أن المفتي الروسي الأعلى، ورئيس تجمع (يوفا) الإسلامي، ورئيس المديرية الروحانية الإسلامية المركزية طلعت تاج الدين، قد أصر على حقِّه في احتكار إدارة شؤون المسلمين في روسيا الوسطى وأوكرانيا وبيلاروسيا وأستونيا ولاتفيا وليتوانيا. إلا أن هذا الأمر ليس له أي أهمية عملية[٢٣].

والجالية الإسلامية في لاتفيا الآن هي جزء من الاتحاد الأوربي، ويبدو أن الموقف الإيجابي تجاه الجالية الأوربية المسلمة أكثر شيوعاً في أوساط الجيل

الشاب. وهناك عدد من القواسم المشتركة بين الجاليات المسلمة في الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي، وهي آخذة في نشر أنماط جديدة من التطور، وإحداث أشكال جديدة من المجتمعات. ويجب الانتباه إلى أن الارتباط الثقافي واللغوي بروسيا لا يزال قوياً، خصوصاً في أوساط الجيل الأول، والذي يؤدي دوره بطرائق متعددة كمرتكز ثقافي وتاريخي لذلك المجتمع.

ويتحدث معظم المسلمين في لاتفيا اللغة الروسية، وتتوافر تراجم لمعاني القرآن باللغة الروسية. لكن تجمع ريغا، بالتعاون مع أحد الشعراء اللاتفيين المهرة، وهو أولديس بارزينز، والذي يقيم حالياً في تركيا، يعملون على ترجمةٍ لمعاني القرآن باللغة اللاتفية. وتتوافر أجزاء من ترجمة معاني القرآن منذ عام ٢٠٠٧م على الموقع الإلكتروني اللاتفي (www.zagarins.net/korans.htm).

وينتمي السواد الأعظم من المسلمين في لاتفيا إلى المذهب السني، مع أن الجالية الأذرية تنتمي بكل تأكيد إلى المذهب الشيعي. ومع أن الحركة الأحمدية أيضاً من الحركات الفاعلة في لاتفيا، من خلال ما قام به فرعها من ترجمة لمعاني بعض الآيات المختارة من القرآن إلى اللغة اللاتفية، إلا أن عدد أعضائها - كما يظهر - قليل جداً في لاتفيا. كذلك لا شيء يذكر في المصادر عن الحركات الصوفية، أو عن أي تأثير لحركة «أصول الجديد» التتارية. والمؤكد أن المنظمات الصوفية الجديدة ومناشطها قد أصبحت جزءاً من المشهد الديني المعاصر؛ فالكتب والمؤلفات ذات التوجه الصوفي متوافرة في المكتبات ودوائر التوزيع الجديدة في المدن. ويبدو أن للطريقة الصوفية - التي أسسها زعيمها حضرة عناية خان، صاحب الشهرة العالمية - أتباعاً في لاتفيا أيضاً. وفي شهر أغسطس عام ٢٠٠٦م قامت المنظمة بعقد دورة صيفية في مدرسة صوفية بالقرب من ضاحية سيسيس[٢٤].

الخاتمة

مع أن الإسلام يعد ديناً هامشياً جداً في المشهد الديني المعاصر في لاتفيا، كما هو الحال في فنلندا وأستونيا، إلا أن له حضوراً تاريخياً قديماً داخل حدود تلك البلدان. ولا تزال جماعة الميشار الأصلية جزءاً من المجتمع، مع أن عدداً من الجماعات المسلمة الأخرى من عرقيات وخلفيات قومية متعددة قد هاجرت إلى لاتفيا. واليوم نرى الجالية المسلمة في ريغا، وربما في أماكن أخرى من لاتفيا، مقسمة حسب تنوعها العرقي. وعلى هذا النحو، تؤدي الهويات العرقية دوراً مهماً في بناء الجماعة. كما يبدو أيضاً أن اللاتفيين الذين اعتنقوا الدين الإسلامي قليلون جداً، بحيث لا يكون لهم أي تأثير في الدين في البلاد.

الحواشي

١- بالنسبة إلى ما يسمى بالتتار الليتوانيين أو البولنديين، انظر بودانويتش (١٩٤٤م: ١١٦-٢١) وأنتونوويتش - باور (١٩٨٩م: ٧-٢٤) وسيزليك، وفركويتن (٢٠٠٦م: ٧٧-٩٣). وهناك نبذة من تاريخ التتار الميشار في إقليم البلطيق في مقدمة لهالين (١٩٧٩م).

٢- للاطلاع على نبذة من تاريخ لاتفيا حتى نهاية حكم غورباتشوف، انظر سميث (١٩٩٠م)، و(منذ الاستقلال لبينيتش - جوركمان) (٢٠٠٤م).

٣- انظر على سبيل المثال: فيشر (١٩٦٨م) وعزاماتوف (١٩٨٩م) ونواك (٢٠٠١م).

٤- نشرت اللجنة الإثنوغرافية للجمعية الجغرافية للاتحاد السوفييتي السابق سلسلة من الأبحاث عن التتار في الجزء الأوربي من الاتحاد السوفييتي. وقد تعاطت تلك السلسلة مع عدد من المجالات المختلفة عن تلك الجماعة العرقية: الجغرافية منها والعرقية، انظر التتار والاتحاد السوفييتي (١٩٨٣م). ولمعرفة تاريخ التتار في روسيا الغربية والاتحاد السوفييتي، انظر روليتش (١٩٨٦م). وهناك تقرير مختصر عن الميشار لدى أكاينر (١٩٨٦م: ٩٩-١٠٠)، يتضمن بعض قضايا القوميين التتار المعاصرة، وانقسام الجماعات العرقية التتارية. أما اللغة الأدبية التتارية المعاصرة، فهي مبنية على اللهجة القازاخية، مع وجود عناصر لغوية من لغة الميشار.

٥- للاطلاع على نبذة من تاريخ الإسلام في روسيا، انظر: كورنيل وسفابيرغ (١٩٩٩م).

٦- للاطلاع على الخصائص اللغوية، انظر ثومسن (١٩٥٩م) وباسونين

(١٩٥٣م). وتعاطى توميلوف (٢٠٠٠م) مع موضوع التتار السيبيريين. وناقش نجمدزيانوف (١٩٦٧م) موضوع السمات الثقافية للميشار. وهناك نبذة من تاريخ الميشار في شوفاشيا لدى فوفينا (٢٠٠٦م).

٧- ولرؤية معاصرة عن التتار في روسيا، انظر حاكيموف (٢٠٠٥م). وكل الجماعات التتارية مدرجة تحت تعريف «التتار»، على الرغم من الاختلافات المتعددة. ولا يعيش الميشار في وقتنا الحاضر في روسيا فقط، (خصوصاً في تامبوف وبينزا وريازان وأوبلاستس)، وفي جمهورية الشوفاش وجمهورية موردوفيا، بل يعيشون أيضاً جماعات في الشتات في فنلندا وأستونيا ولاتفيا والسويد والولايات المتحدة وأستراليا. انظر سفانبيرغ (١٩٨٨م) وسفانبيرغ (١٩٩٣م: ٣٩٣-٥).

٨- أبرهاردت (٢٠٠٣م: ٢٢-٤)، نظرة تاريخية رائعة ملأى بالتفاصيل والحقائق، قدمها فالترز شربينسكيز (القادمون الجدد من بعيد) (ريغا: مؤسسة سوروس) نشر في ١٩٩٨م. واستقينا كثيراً من التفاصيل التاريخية من هذا البحث. وهناك ترجمة إنجليزية مختصرة متوافرة، تعدُّ ثبوتية قام بها المعهد اللاتفي عام ٢٠٠٥م. ويعتمد سجل ويكيبيديا على المصادر ذاتها حول موضوع «الإسلام في لاتفيا». ويعد بحث بابر (٢٠٠٤م) تقريراً عن تنقلات وأسفار موجزة من قبل دبلوماسي باكستاني زار المسلمين في أستونيا ولاتفيا وليتوانيا. وتم الحصول على معلومات إضافية خاصة عن الجالية الإسلامية المعاصرة، من خلال المقابلات الشخصية والاتصالات عبر البريد الإلكتروني مع بعض الأفراد في لاتفيا. فالشكر أيضاً للبروفسور ديفيد ويسترلند، والدكتورة سابيرا ستاليبرغ لتزويدنا بتعليقات ومعلومات إضافية.

٩- للعلاقات بين المغتربين المسلمين السوفييت والروس وألمانيا، انظر زور

موهلين (١٩٧١م: ٢٢٦-٣٣).

١٠- يوجد تحليل للتغييرات الإثنوغرافية (العرقية السكانية) في لاتفيا لدى زفيدرينز (١٩٩٢).

١١- لمعلومات حول البشكير في الشتات. انظر سفانبيرغ (٢٠٠٥م).

١٢- مناقشة موضوع هجرة الكازاخ موجودة لدى سفانبيرغ (١٩٩٩م: ١٢-١٤).

١٣- مناقشة موضوع التغييرات اللغوية خلال المئة وخمسين سنة الأخيرة داخل الحدود اللاتفية لدى ميتوزيل، كانغير وأوزولينز (٢٠٠٥م)، بويك (٢٠٠٥م).

١٤- انظر بالوديس (١٩٩٩م). ولدراسة اجتماعية، انظر غرودينز (٢٠٠٧م).

١٥- كرومينا، كونكوفا (١٩٩٩م). انظر كذلك التقارير الدولية للولايات المتحدة حول الحرية الدينية، لاتفيا ٢٠٠٦م (riga.usembassy.gov/EN/sie/R/ rep20060918).

١٦- ولمعرفة تاريخ الجالية اليهودية اللاتفية، انظر ليڤين (١٩٩٠م) وزيسيرا (٢٠٠٥م).

١٧- ولإلقاء نظرة عامة، انظر «التعددية الثقافية والتسامح في لاتفيا. معلومات وحقائق وآراء» (ريغا، ٢٠٠٣م).

١٨- آلتو (٢٠٠٣م: ٥٧٧).

١٩- سلمان (٢٠٠١م). انظر كذلك التقارير الدولية للولايات المتحدة حول الحرية الدينية - لاتفيا ٢٠٠٦م.

٢٠- انظر على سبيل المثال: تعليقات (السيد فورينر) في «الإسلام في العالم الحديث وفي لاتفيا الحديثة»، حوار ٧ نوفمبر عام ٢٠٠٥م، والتقارير الدولية للولايات المتحدة حول الحرية الدينية، لاتفيا ٢٠٠٦م.

٢١- البنوك (٢٠٠٤م)، مقابلات مع مسلمين في ريغا، ربيع عام ٢٠٠٧م.
٢٢- مقابلات أجراها المركز اللاتفي لحقوق الإنسان والدراسات العرقية (٢٠٠٣-٢٠٠٤م)، لوكوميت (٢٠٠٥م)، http://tradition.If.Iv/Norades-Islam.htm بالروسية.
٢٣- يميليانوفا (٢٠٠٣م).
٢٤- مناقشة موضوع حضرة عناية خان وصوفيته العالمية، موجودة لدى هامر ٢٠٠٤م.

References المراجع

Aalto, Pami. "Revisiting the security/identity puzzle in Russo-Estonian Relations". *Journal of Peace Research*, 5 (2003): 573–91.

Akiner, Shirin. *Islamic Peoples of the Soviet Union*. London: KeganPaul, 1986.

Antonowicz-Bauer, Lucyna. "Tartars in Poland". In *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers*, ed. Klaus Sagaster, 7–24. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.

Arutiunov, S.A. and L.N. Čerenkov (eds). *Geografiia i kul'tura etnografičeskih grupp Tatar v SSSR*. Moskva: Moskovskii filial Geografičeskogo obščestva SSSR, 1983.

Azamatov, Danil' D. "The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution". In *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* 2, eds A. von Kügelgen, M. Kemper and A.J. Frank, 355–84. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1989.

Baber, Sattar. "The Tatar Ethnic Community in the Baltic Region: Estonia, Latvia and Lithuania". *Minaret* 4, 12 (2004): 69–93.

Balodis, Ringolds. "Religious Organisations in the Latvian State: Their Rights and Obligations". *Religion, State & Society*, 2 (1999): 233–8.

Banks, Elena. "Latvia's Muslim Community Reaches Out". *The Muslim News*, 29 January 2004.

Bennich-Björkman, Li. "Lettland". In *Europeiska unionens nya stater: Liten bok om EU:s nya medlemmar*, eds Claes Levinsson and Ingvar Svanberg, 73–94. Stockholm: SNS, 2004.

Boeck, Brian J. "Legacy of a Shattered System: The Russian-Speaking Population in Latvia". *Demokratizatsiya* 1 (2005): 70–85.

Bohdanowicz, L. "The Polish Tatars". *Man* 44 (1944): 116–21.

Cieslik, Anna and Maykel Verkuyten. "National, Ethnic and Religious Identities: Hybridity and the Case of the Polish Tatars". *National Identities* 8 (2006): 77–93.

Cornell, Svante and Ingvar Svanberg. "Russia and Transcaucasia". In *Islam Outside the Arab World*, eds David Westerlund and Ingvar Svanberg, 402–19. Richmond: Curzon, 1999.

Eberhardt, Piotr. *Ethnic Groups and Population Changes in Twentieth-Century Central-Eastern Europe: History, Data, and Analysis*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2003.

Fischer, Alan W. "Enlightened Despotism and Islam under Catherine II". *Slavic Review*, 4 (1968): 542–53.

Graudins, Raimonds. "Latvia: Overview of the National Situation". (Welfare and Values in Europe: Transitions Related to Religion, Minorities and Gender) WaVE, April 2007 (Paper).

Halén, Harry. "A Bibliographical Survey of the Publishing Activities of the Turkic Minority in Finland". *Studia Orientalia* 51: 11. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1979.

Hammer, Olav, "Sufism for Westerners". In *Sufism in Europe and North America*, ed. David Westerlund, 127–193. London and New York: RoutledgeCurzon, 2004.

Khakimov, R.S. "The Tatars". *Anthropology and Archeology of Eurasia* 43 (2005): 45–61.

Krumina-Konkova, Solveiga. "New Religions in Latvia". *Nova Religio*, 1 (1999): 119–34.

Levin, Dov. "On the Relations between the Baltic Peoples and their Jewish Neighbors before, during and after World War II". *Holocaust and Genocide Studies*, 1 (1990): 53–66.

Lukumiete, Dace. "Racism in Latvia", European network against racism, *ENAR Shadow Report*. Riga: Latvian Centre for Human Rights, 2005.

Metuzāle-Kangere, Baiba and Uldis Ozolins. "The Language Situation in Latvia 1850–2004". *Journal of Baltic Studies* 36, 3 (2005): 317–44.

"Mr Foreigner". "Islam in the Modern World and in Modern Latvia". *Dialog.lv*, 7 November 2005.

Nigmedzianov, M. "Some Style Characteristics of Tatar-Mishar Musical Folklore". *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 9, 1–2 (1967): 21–32.

Noack, Christian. "State Policy and Its Impact on the Formation of a Muslim Identity in the Volga-Urals". In *Islam in Politics in Russia and Central Asia*, eds S.A. Dudoignon and K. Hisao, 3–6. London: KeganPaul, 2001.

Paasonen, Heikki. "Mischärtatarische Volksdichtung". *Übersetzt und herausgegeben von Eino Karahka: Mémoires de la Société finno-ougrienne* 105. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1953.

Rorlich, Azade-Ayshe. *The Volga Tatars, a Profile in National Resilience*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.

Ščerbinskis, Valters. *Ienāceji no tālienes*. Riga: Soros Foundation, 1998.

Secretariat of the Special Tasks Minister for Social Integration. *Cultural Diversity and Tolerance in Latvia*. Riga: Data, Facts, Opinions, 2003.

Smith, Graham. "Latvians". In *The Nationalities Question in the Soviet Union*, ed. G. Smith, 54–71. London: Longman, 1990.

Sulmàne, Ilze. "Ethnic and Political Stereotypes in Latvian and Russian Language Press in Latvia". (Paper at the 15th Nordic Conference on Media and Communication Research, Reykjavik, 11–13 August 2001. Group 9. Research in Journalism), 2001.

Svanberg, Ingvar. "Mischärtatarer". In *Det mångkulturella Sverige: En handbok över etniska grupper och minoriteter i Sverige*, eds Ingvar Svanberg and Harald Runblom, 270–3. Stockholm: Gidlunds, 1988.

Svanberg, Ingvar. "Les musulmans en Suède". In *L'islam et les musulmans dans le monde* 1, eds Mohammed Arkoun, Rémy Leveau and Bassem El-Jisr, 384–419. Beyrouth: Hariri, 1993.

Svanberg, Ingvar. "The Kazak Nation". In *Contemporary Kazaks: Cultural and Social Perspectives*, ed. Ingvar Svanberg, 1–16. Richmond: Curzon Press, 1999.

Svanberg, Ingvar. "Bashkir". In *Encyclopedia of the World's Minorities* 1, ed. Carl Skutsch, 188–9. New York: Routledge, 2005.

Svanberg, Ingvar. "Kazak". In *Encyclopedia of the World's Minorities* 2, ed. Carl Skutsch, 188–9. New York: Routledge, 2005.

مواقع الإنترنت:

الإسلام والصوفية http://tradition.If.If/Norades-Islam.htm

سربينسكيز، فالتيرز، «الأقليات الشرقية»، المعهد اللاتفي. /www.Ii.Iv)
index.php?option=com-content&task=view&id=102&Itemid=471).

التقارير الدولية للولايات المتحدة حول الحرية الدينية، لاتفيا ٢٠٠٦م
riga.usembassy.gov/EN/sie/R/rep20060918

ليتوانيا

ايغدوناس راشيوس

ظل المسلمون (المعروفون للعالم بـ «التتار الليتوانيين») ولا يزالون، جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الليتواني منذ القرن الخامس عشر على أقل تقدير (كريشنسكي ١٩٣٨م، كريشنسكيز ١٩٩٣م)، مع أن حضورهم لم يكن ملموساً على نطاق واسع بسبب قلة عددهم الإجمالي، وعيشهم في مجتمعات مغلقة، ذات طبيعة ريفية في الأساس. ولكن ليتوانيا - الشيوعية سابقاً والمستقلة حديثاً - قد شهدت في الخمس عشرة سنة الماضية حضوراً للإسلام على أراضيها، حيث ازداد عدد السكان الأصليين من الجالية التتارية المسلمة بعد هجرة أعداد من المسلمين إليها، بالتزامن مع ازدياد عدد الليتوانيين الذين اعتنقوا الدين الإسلامي. ولكن المسلمين في ليتوانيا يشكلون أقلية صغيرة جداً، لا يتجاوز عددهم بضعة آلاف من إجمالي عدد السكان، البالغ عددهم أقل من ٣,٥ ملايين مواطن. وتفيد آخر الإحصاءات الرسمية على الصعيد الوطني، التي عُملت في أبريل عام ٢٠٠١م، أن عدد المسلمين في ليتوانيا يبلغ ٢,٨٦٠، منهم ١,٦٧٩ من التتار، و١٨٥ من الليتوانيين (عدد السكان باعتبار الجنس والعمر والدين ٢٠٠٢م: ٢٠٤-٢٠٥). ويجب التأكيد هنا أنه ليس كل التتار يعرّفون أنفسهم بأنهم مسلمون، فالعدد الإجمالي للتتار (بما فيهم التتار القرم) يبلغ ٣,٢٤٥، ويبلغ إجمالي عدد الأشخاص من بلدان، يمثل فيها المسلمون السواد الأعظم، أكثر من ٤,٥٠٠ (عدد السكان باعتبار الجنس والعمر والدين ٢٠٠٢م: ١٨٨-١٨٩).

تطور الجالية التتارية المسلمة:

يعود تاريخ الإسلام في ليتوانيا إلى أوائل القرن الرابع عشر، عندما وصل المهاجرون الأوائل من الممالك القرمية إلى ما كان يعرف - في ذلك الحين - بدوقية ليتوانيا العظمى، التي امتدت على مدى مدة قصيرة من بحر البلطيق إلى البحر الأسود، بالإضافة إلى أراضي العرق الليتواني التي تضم مناطق شاسعة تسكنها شعوب تتحدث اللغة السلافية، وتغطي معظم أجزاء بيلاروسيا وأوكرانيا وروسيا الغربية في وقتنا الحاضر. وكان من بين أولئك المهاجرين أفراد من قبائل يهودية، ومن قبائل تركية مسلمة، وصلوا لاحقاً. واستوطن المهاجرون أخيراً في الأجزاء الغربية من الدوقية، وفي جنوب وجنوب شرقي العاصمة فيلنيوس. ولا تزال بعض مستوطناتهم تحمل أسماءً تركية الأصل. واستمرت هجرات المسلمين من أصل تركي (يشار إليهم عادة «بالتتار») إلى ما كان يعرف بدوقية ليتوانيا الكبرى حتى أواخر القرن الخامس عشر. وفي عام ١٩٩٧م احتفل التتار الليتوانيون بمرور الذكرى الرمزية للمئوية السادسة على وجودهم في ليتوانيا.

وهناك ثلاث فئات رئيسة من المهاجرين المسلمين في ليتوانيا:

(١) المهاجرون السياسيون من جيوش الترك والمماليك في مدينة كرايمي وما حولها. وكان أولئك أول جماعة من المسلمين تظهر في ليتوانيا. وقد عاد بعضهم إلى بلدانهم الأصلية فيما بعد، لكن الأغلبية منهم بقيت واستوطنت بشكل دائم.

(٢) المحاربون المسلمون من منطقة كرايمي أيضاً، وقد استخدمهم فيتوتس، الدوق الأكبر لليتوانيا، في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر، لحمايته الشخصية.

(٣) أسرى الحرب الذين اعتُقلوا خلال المواجهات العسكرية بين دوقية ليتوانيا وخصومهم المسلمين في أقصى شرق ما كان يعرف آنذاك بدوقية ليتوانيا العظمى. وكان وضع المسلمين في ليتوانيا منذ مستهل هجرتهم، ولا يزال، ذا طابع خاص؛ إذ يشكّل ظاهرة فريدة فيما يتعلق بتاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية، وحضور الإسلام في أوربا.

أولاً - وقبل كل شيء -: فإن وصول الإسلام منذ وقت مبكر جداً إلى ليتوانيا (وأجزاء من بولندا وروسيا البيضاء، التي كانت تحت حكم دوقية ليتوانيا آنذاك) كان يتناقض بشدة مع وصول المسلمين إلى جنوب وجنوب شرق أوربا؛ إذ إن وصول هؤلاء كان للقتال وفرض حكمهم، بينما أولئك الذين وصلوا إلى ليتوانيا - وهم الأوائل - قد حضروا بناءً على دعوة وُجهت إليهم، وكانوا يلاقون ترحيباً وقبولاً باستيطانهم السلمي في الأراضي التي كان يحكمها غير المسلمين. ونظراً إلى قلّة عدد المسلمين في ليتوانيا، حيث يشكلون أقلية صغيرة (مع عدم توافر معلومات دقيقة عن عددهم الفعلي، إلا أنه يمكن القول: إن عدد المسلمين، في أي مدة من تاريخ الدوقية الليتوانية العظمى لم يتجاوز ١٠٠,٠٠٠، أما المسلمون من العرق الليتواني، فالأرقام أقل من ذلك بكثير)، فقد كانوا يتمتعون بجميع الحقوق والحريات التي يتمتع بها أقرانهم من المواطنين المسيحيين تقريباً. وقد مُنح الصفوة من التتار لدى وصولهم رتبة النبلاء، ومُنحوا مساحات من الأراضي كملكيات خاصة لهم. وكان جميع التتار الليتوانيين محسوبين مباشرة على العاهل.

ثانياً: لم يُجبر المسلمون - مطلقاً - على التخلي عن عقيدتهم؛ سواء من خلال إكراههم على اعتناق عقيدة أخرى، أم من خلال وضع عقبات مصطنعة

على ممارساتهم الدينية (مثل الحظر والمنع، أو أي مرسوم يقضي بالفصل والتمييز العنصري... إلخ). وفي الدولة الليتوانية، يُسمح للمسلمين بإقامة جميع واجباتهم الإسلامية علناً. وقد أسس التتار - بناءً على احتياجاتهم الدينية في ليتوانيا - عدداً من المساجد. ويعتقد أن تلك المساجد قد بُنيت منذ وقت مبكر في أوائل القرن الرابع عشر، أو في مستهل القرن الخامس عشر (كريشينسكيز ١٩٩٣ : ١٥٨). وكانت هذه المساجد مبنيةً من الخشب، لذا لم يسلم منها شيء - ويا للأسف - جرَّاء الحرائق المتكررة في تلك الأزمان. وفي زمن حكم الدوقية الليتوانية العظمى، (وكان هذا في ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر) كان هناك نحو ٢٤ مسجداً (كريشينسكيز ١٩٩٣م: ١٦١).

وكانت الجاليات المحلية تدير بنفسها شؤون تلك المساجد، وقد تكون تلقت مساعدات خارجية قليلة جداً، ولكنها لا تكاد تذكر. ومع أنه يعتقد أن الباب العالي التركي كان له بعض الاهتمام، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بالجاليات المسلمة في تلك الأراضي البعيدة، التي تقع في الشمال الغربي، إلا أن العلاقات مع تلك الجاليات كانت على أسس شخصية لا مؤسساتية، وكانت علاقات سطحية؛ لذا فقد كانت تلك الجاليات مستقلة (كما يطلق عليها المسلمون الليتوانيون)، والتي تختار ملاليها (ويسمَّوْن رسمياً أئمة). ولا يزال مستوى تعليم هؤلاء الملالي وسعة المعرفة والاطلاع لديهم محلَّ سؤال، لكن يفترض - في الوقت نفسه - أن يكون هؤلاء الأئمة قد عُيِّنو مفتين لمسلمي (Rzecpospolita) ما كان يسمى بالجمهورية أو الكومنويلث، وهي دولة مشتركة من المملكة البولندية والدوقية الليتوانية العظمى، التي شكلت عام ١٥٦٩م.

وبعد تقسيم تلك الجمهورية بشكل نهائي عام ١٧٩٥م، وجد معظم التتار الليتوانيين أنفسهم رعايا للإمبراطورية الروسية. وكانت الإمبراطورة الحاكمة آنذاك كاثرين (Yekatarina) قد أسست، قبل سنوات قليلة من توليها العرشَ عام ١٧٨٨م، مؤسسة الفتيا لتكون وسيطاً للدولة لحكم رعاياها المسلمين (يمليانوفا ٢٠٠٣: ١٣٩). وعلى أي حال، يقال: إن المسلمين الليتوانيين قد قاوموا أي سلطة دينية خارجية. وعندما أجبرتهم الحكومة الروسية على ذلك، قبلوا سيادة مفتي كرايمين على مضض، لكنهم لم يخضعوا لقيادته فعلياً على الإطلاق (بيراشوسكايت ١٩٩٦م: ١٣١-٦). وكما أوردت التقارير، وعوْداً إلى سنة ١٨١٢م، فقد ذكر المسلمون الليتوانيون في رسالتهم التي بعثوا بها إلى السلطات الروسية - بشكل لا لبس فيه - بأن من حقهم هم وحدهم اختيار المُلا (الإمام) من بينهم (كريشينسكيز ١٩٩٣م: ١٦٨).

عموماً، وعبر تاريخ المسلمين الليتوانيين، كان المُلا يحظى باحترام بالغ، وكان هو المسؤول عن الشؤون الإدارية، كما يقوم كذلك بمهمات حفظ الأموال والمدَّخرات الشخصية لأعضاء الجمعية (كريشينسكيز ١٩٩٣م: ١٧٢). ويُذكر أنه في بداية القرن العشرين (قبل الحرب العالمية الأولى)، عُهدت مهمات ومسؤوليات بعض مساجد التتار الليتوانيين إلى ما يسمى بـ (المتولِّين، جمع متولٍّ)، وإلى مراقبين، وهم أنفسهم من التتار الذين كانوا يتمتعون بسمعة طيبة وأهلية، مثل جنرالات الجيش، ومستشاري الحكام (كريشينسكيز ١٩٩٣: ١٧٠).

وبعد الحرب العالمية الأولى احتلت بولندا منطقة فيلنيوس، وأصبح معظم التتار الليتوانيين مواطنين بولنديين. وبتاريخ ٢١ أبريل عام ١٩٣٦م أصدرت الدولة البولندية قانوناً يحكم العلاقة بين الجاليات المحلية المسلمة والدولة.

وطبقاً لذلك القانون مُنحت الجاليات حكماً ذاتياً، وكان لهم الحق في انتخاب أئمتهم ومؤذّنيهم (كريشينسكيز ١٩٩٣م: ١٧٠). وقد كتب إس. كريشينسكي، وهو يرثي لذلك الوقت، قائلاً: «إن الواجبات التي يقوم بها الملأ في يومنا الحاضر نادراً ما يقوم عليها أشخاص مناسبون تماماً لتلك المهمات» (كريشينسكيز ١٩٩٣م: ١٧٤).

يتحدث التتار الليتوانيون لغتهم الأم، وهي واحدة من اللهجات التركية. ولسوء الحظ - وبحلول القرن السابع عشر - أصبح معظم التتار يتحدثون - حتى فيما بينهم - باللغتين البولندية والبيلاروسية (كريشينسكيز ١٩٩٣: ١٩٥). وكان الإلمام باللغة العربية أو أي لغة أخرى «إسلامية» محدوداً جداً بين المسلمين الليتوانيين. وبينما يعرف معظمهم الحروف العربية، إلا أنهم يقرؤون القرآن دون أن يدركوا معانيه. ولم تظهر ترجمات لمعاني القرآن باللغتين الروسية والبولندية إلا في القرن التاسع عشر(١).

عموماً، يبدو أن المسلمين الليتوانيين غير مهتمين بالأمور الدينية، كما أن تعليمهم الديني محصور في كيفية قراءة القرآن، وحفظ بعض أجزائه، وكذلك حفظ بعض الأدعية. وعادة تكتب التفاسير والأدعية باللغة البولندية أو البيلاروسية، ولكن بخطٍّ عربي معدل (بعلامات إضافية مميزة فوق الحروف الساكنة وتحتها، بعضها غير معروف في اللغة العربية الأصلية، لكي تعكس الخصائص اللفظية أو الصوتية للّغة البيلاروسية). أو أنها كانت ببساطة صيغاً عربية وضُعت معاً بعضها مع بعض. ولم يكن هناك مدارس أو مؤسسات للتعليم الديني، وليس هناك معلومات - حتى العشرينيات من القرن الماضي - عن العلماء المسلمين الليتوانيين الذين تخرجوا في معاهد إسلامية تابعة

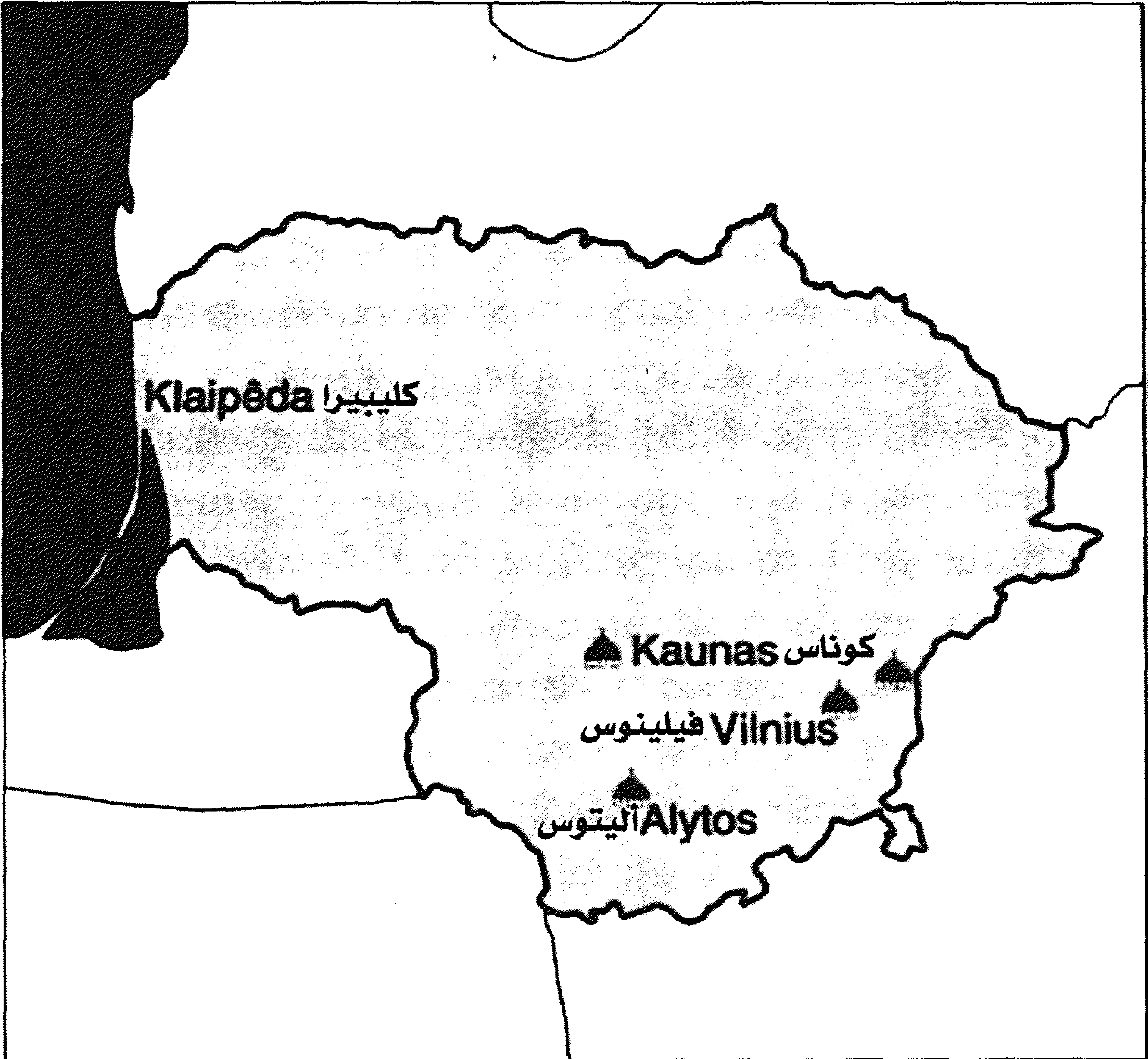
للتعليم العالي. لذلك - ولعدم وجود علماء دين ليتوانيين - لم يؤسس المسلمون في ليتوانيا أيَّ طريقة أو مذهب ديني.

في الحقيقة، وكما أشار مارك دزيكان من جامعة وارسو، فقد خضع التتار البولنديون إلى حالة من التثقيف رغم نجاحهم في مقاومة ذوبان ثقافتهم الخاصة (دزيكان ١٩٩٩م: ٦). إن ملاحظة دزيكان صحيحة فيما يتعلق بمسألة التتار الليتوانيين؛ لأنه لا فرق - من الناحية التقنية - بين التتار البولنديين والليتوانيين، فهم جميعاً من أصل واحد، ولا يعدو الأمر كونَه مجرد اختلاف في التسمية والمواطنة؛ فالتتار الذين كانوا من مواطني الدوقية الليتوانية العظمى هم الآن من مواطني بولندا وليتوانيا وبيلاروسيا أو أوكرانيا. وقد بقي التتار في جميع تلك البلدان مسلمين اسمياً على مرّ الستمئة عام التي عاشوها في ليتوانيا وبولندا وما وراءها. وكان التحول إلى المسيحية نادراً بين صفوف التتار الليتوانيين. لكن كثيراً من الممارسات الإسلامية كانت مهجورة من قبلهم هم أنفسهم، بل يتجلى ذلك - وبوضوح في بعض الأحيان - من خلال بعض ممارساتهم غير الإسلامية (مثل إشعال الشموع، والصلاة، وتناول وجبات طعام شعبية في المقابر، وصيام بعض أيام رمضان وليس كلها) (جاكوبوسكاس ١٩٩٥م: ٣).

وبحلول القرن العشرين لم يتبقَّ سوى ستة مساجد للتتار على أراضي ما يعرف الآن بجمهورية ليتوانيا، وقد أغلقت جميعها باستثناء مسجد واحد في «ريزياي» خلال زمن الحكم السوفييتي، لكنه أعيد ترميمها، وتم فتحها من جديد في التسعينيات. فالمسجد الذي بقي سالماً في ليتوانيا اليوم كان قد بُني في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وبما أن أغلبية التتار الليتوانيين قد عاشوا في الأرياف، فإن معظم مساجدهم تتركز في القرى أكثر من وجودها في المدن. وهناك أربعة مساجد

في ليتوانيا: أحدها في مدينة كوناس (وهو المسجد الوحيد المبني من الطوب في ليتوانيا، وقد بني عام ١٩٣٠م)، والآخر في قرية نيميزيس (قريباً من فيلينوس، وقد بني عام ١٩٠٩م)، والثالث في كيتورياسديشيمتيز توتوريو (وهو قريب أيضاً من فيلينوس، وقد بني عام ١٨١٥م)، والأخير في ريزياي (في مقاطعة اليتس، وقد بني عام ١٨٨٩م). ولا يوجد مسجد مبني في فيلينوس؛ (فقد أزالت المسجد الموجود قبل الحرب العالمية الأولى السلطات السوفييتية في الستينيات من القرن الماضي)، ولا تزال الجالية تجتمع في المكان ذاته الذي يوجد فيه مركز الجالية التتارية الليتوانية.



الشكل ١-٩ المساجد في ليتوانيا (المصدر: مأخوذة من: www.musulmonai.It/FindMosque)

وبعد حصول البلاد على استقلالها مرة أخرى (يقال: إنه بتاريخ ١١ مارس عام ١٩٩٠م)، وبعد أن أزالت الحكومة جميع العقبات التي كانت تعترض طريق الممارسات الدينية فعلياً، سُمح للمواطنين الليتوانيين بإظهار معتقداتهم الدينة، وممارسة شعائرهم التعبدية أيّاً كانت. وقد يكون من أوضح الأمثلة على ذلك: حركة ضمير كريشنا، وأتباع صن ميونغ، وشهود يهوه، والمورمون السيولونتوجيون، كل تلك المظاهر يمكن مشاهدتها في شوارع مدن ليتوانيا. في الوقت ذاته، ظل وجود المسلمين قليلاً جداً في ليتوانيا خلال العقد الأول برمته بُعيد الاستقلال. وقد انكفأ السكان الأصليون من الجالية التتارية على أنفسهم، وكان تركيزهم الأساسي في المسائل العرقية (أو العرقية الجغرافية تحديداً) أكثر من تركيزها في القضايا الدينية في ثقافتهم، كما أن الأفراد المسلمين الذين وصلوا حديثاً كانوا قلة، وكان ظهورهم أيضاً قليلاً. ولم تكن هناك جهود دعوية عملية من جانب المسلمين، والاستثناء الوحيد الملحوظ، والذي أخفق، هو محاولات الحركة الأحمدية لتأسيس نفسها في ليتوانيا.

ومع اهتمام وسائل الإعلام المحلية (والساسة إلى حد ما) بالإسلام والعالم الإسلامي عموماً، منذ خريف عام ٢٠٠١م وما بعده، الذي قد يُعزى إلى أحداث ٢٠٠١/٩/١١م والنتائج المترتبة عليها، وتعقُّب الإرهابيين المشتبه بهم على نطاق عالمي، فقد ركزت وسائل الإعلام الليتوانية جزئياً في وجود المسلمين في ليتوانيا. بينما التتار، وبسبب ما حدث لهم من مظاهر التثقيف والتمازج بدرجة عالية، نادراً ما يكونون عرضةً للاشتباه في أعين الليتوانيين، واتهامهم بأي تطرف ديني محتمل، أو أي خيانة لليتوانيا وقِيَمها (اقرأ: ويسترن). ومما يثير الاهتمام والقلق التدفقُ المستمر والمتزايد للمسلمين الذين يفِدون من بلاد إسلامية، وما يحملونه من توجُّهات وأفكار وميول.

وقد وصل أوائل المسلمين الأجانب إلى ليتوانيا بعد الاستقلال بمدة وجيزة. وكان معظمهم من الطلبة الذين قدموا من الشرق الأدنى (أغلبيتهم من اللبنانيين)، الذين كانوا يسعون للحصول على تعليم على مستوى عالٍ وغير مكلف في ميادين دراسية؛ مثل: الطب والهندسة. وفي بداية التسعينيات من القرن الماضي أصبحت ليتوانيا بلد عبور لأعداد كبيرة من المهاجرين غير الشرعيين، وكان كثير منهم من بقاع إسلامية (الباكستان وبنغلاديش والهند وأفغانسان).

وعلى أي حال، فقد تم رفض طلبات اللجوء التي تقدم بها معظمهم. علاوة على ذلك، وبما أن ليتوانيا لم تكن مقصدهم الأساسي، فقد غادرها كثير منهم، أو أنهم أُجبروا على مغادرتها. وبنهاية السبعينيات بدأ الشيشان من مواطني الاتحاد الروسي اختيار ليتوانيا وجهة جديدة لهم وبلداً للجوء. وقد مُنح معظمهم لجوءاً مؤقَّتاً لأسباب إنسانية. ومع اندماج ليتوانيا في الهيكلة الأوربية الجديدة، وانضمامها الوشيك إلى الاتحاد الأوربي، بدأ رجال الأعمال المسلمون (كثير منهم ينتمي إلى أصول تركية) - سواء من أوربا أم من الشرق الأوسط - بالاستثمار في الاقتصاد الليتواني. وقد انتقل بعضهم إلى ليتوانيا للإشراف مباشرة على مشروعاتهم (مطاعم ومحال تجارية).

عموماً، وفيما يتعلق بالتحديات والتهديدات المتوقعة ضد العلمانية الليتوانية، هناك مجموعتان قد تمثلان خطراً عليها بحسب وسائل الإعلام المحلية:

(أ) الطلاب العرب من الشرق الأدنى (ويبلغ عددهم سنوياً نحو ١٥٠ إلى ٢٥٠ شاباً).

(ب) الشيشانيون الروس (ويصل إجمالي عددهم أكثر من ١,٠٠٠ على مرّ بضع سنين). بالإضافة على ٤٠٠ لاجئ شيشاني انخرطوا في برنامج دمج اجتماعي أُسِّس مؤخراً، ويعتقد بأنهم يقيمون في ليتوانيا بشكل مؤقت.

أما عن اعتناق أشخاص من العرق الليتواني الدين الإسلامي، ورغم تسارع وتيرته، فإنه لم يلق حتى الآن ترحيباً من قبل وسائل الإعلام المحلية أو الأكاديميات. وعلى أي حال، فأولئك الذين تحولوا إلى الإسلام هم أنفسهم مَنْ يشكلون مع المهاجرين الإسلام «الجديد» في ليتوانيا. وتعد ظاهرة اعتناق الإسلام (سواء من العرق الليتواني أم الأعراق الأخرى مثل البولنديين والروس) ظاهرة جديدة مثلها مثل ظاهرة الهجرة؛ فقبل عقد مضى لم يكن هناك فعلياً ليتوانيون تحولوا إلى الدين الإسلامي، واليوم وصل عددهم بضعة آلاف تقريباً. لكن لا تتوفر معلومات رسمية حول عدد الأشخاص الذين اعتنقوا الإسلام من عرقيات ليتوانية. والتقديرات الواردة هنا مبنية على مسح لمواقع الإنترنت ومصادر أخرى (وسائل الإعلام المطبوعة، وأحاديث مع مسلمين من التتار وغيرهم)، ومعارف ومعلومات شخصية للكاتب لا تقلّ عن ٦٠ شخصاً من هؤلاء المسلمين. وتمثل النساء ٨٠٪ من إجمالي عدد الذين اعتنقوا الإسلام. ومع أنه من المبكر جداً الحديث عن أي توجه جدير بالانتباه، إلا أنه من الممكن تقديم تصنيف أوَّلي عن الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام. فقد نتحدث عن ثلاثة أنماط أو أربعة من المجموعات الحفزية، التي تبقى عملياً - وكما يبدو - أنماطاً مستقلة، أو حتى منفصلة بعضها عن بعض، كما هو حال السكان الأصليين المسلمين في البلاد، وهم التتار.

وكما ذُكر آنفاً، تمثل النساء النسبة الأعلى من المواطنين الليتوانيين الذين تحولوا إلى الدين الإسلامي، واللاتي تزوجن من الخارج، وكثيرات منهن أصبحن مسلمات متدينات. لكن النزر اليسير منهن لديهن معرفة وإلمام بالإسلام. وإذا ما استخدمنا مصطلحات (ستيفانو الليفي)، فإن هذا النوع من التحول يمكن أن يطلق عليه «مصلحي»، وأن «التحول تحت تلك الظروف هو وسيلة للوصول إلى هدف آخر (الزواج)، وليس التحول هو المقصود بعينه» (الليفي ٢٠٠٢م: ١). وأياً ما يكون الأمر، فمعظم أولئك الأزواج لا يعيشون في ليتوانيا. أمَّا من يعيشون فيها، فإنهم يربون أبناءهم تربية إسلامية. وعليه، فقد يذهب المرء إلى القول بأن نصف هذا العدد من المسلمين الذين وُلدوا في ليتوانيا سيزداد.

وهناك مجموعة أخرى تعد ثانيَ أكبر مجموعة يمكن تسميتها مؤقتاً «بالمغامرين» أو «العشاق»، وعادة يكونون من الشبان والشابات المتزوجين، الذين تعرفوا إلى الإسلام مصادفة؛ إما على إثر مرورهم بأحد المساجد، وإما بالتقائهم أشخاصاً مسلمين عندما كانوا في الخارج، وأُعجبوا بالإسلام. وهذا النوع من التحول يُعزى إلى نمط «اكتشاف الإسلام» (الليفي ٢٠٠٢م: ١). وهم ينتقدون العيش في ليتوانيا؛ لأن مجتمعها يجهل الإسلام، ويتعامل بشكل غير متسامح مع المسلمين، لذلك فهم يسعوْن بجد لمغادرة ليتوانيا، والعيش في بلد توجد فيه أقلية مسلمة معتبرة؛ مثل ألمانيا، أو الولايات المتحدة، أو المملكة المتحدة. ومعظم هؤلاء يقيمون في الخارج بصفة مؤقتة أو دائمة. وهنا مناقشة نموذجية قدمتْها واحدة من أكثر النساء الليتوانيات اللاتي اعتنقن الإسلام نشاطاً:

«المسلمون مكروهون من قبل الليتوانيين. وينظر إلى النساء على أنهن غبيات

عندما يتخلين عن حريتهن الغربية لكي يعتنقن الإسلام «دين الإرهاب»... وبالمناسبة، فالمسلمات الليتوانيات اللاتي يعشْن في ليتوانيا لا يرتدين الحجاب؛ لأنهن يخشين من التمييز العنصري، وطردهن من الوظائف»(٢).

وكما يبدو، فإن اعتناق الإسلام بالنسبة إلى بعضهم يعدُّ مرحلة عابرة، أو نوعاً من الاحتجاج على ثقافة المرء ذاته، أو دلالة على رفض الثقافة المستقاة من خلال التنشئة الاجتماعية داخل العائلة والمدرسة. وقد تكون تلك المغامرة مملة، وقد تؤدي كذلك إلى نوع من التناقض وجلب المخاطر. من أجل ذلك، فقد تخلى كثير منهم عن الإسلام، وتركوه وراء ظهورهم، وعادوا إلى هويتهم الأصلية، أو تحولوا إلى هوية أخرى.

الثالثة: وهي المجموعة الأصغر من الذين اعتنقوا الإسلام حتى الآن، ويمكن تسميتها بـ «الباحثين الروحانيين»، والذين ينتمون - حسب تعبير الليفي - إلى نمط التحول «العقلاني» (الليفي ٢٠٠٢م: ١). وهؤلاء هم الأشخاص الذين اكتشفوا الإسلام بعد اطِّلاعهم على عدد من العقائد الدينية والحركات والطوائف الأخرى. وكقاعدة عامة، فهؤلاء الناس متزوجون، وفي أعمار سِنِّيَّة متوسطة. وفي بعض الأحيان، تجد أنهم يُعنَوْن أيضاً بإقناع أفراد عائلاتهم باعتناق الدين الإسلامي. وقد أخذ مثل هؤلاء في دراسة الدين بشكل ذاتي؛ فهم منكبُّون على النصوص الدينية؛ ينهلون منها، ويحللون الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويناقشونها في جماعات، باحثين عن جوهر الإسلام. وبعضهم، مع ذلك، ينشأ في ظروف متعبة عدة سنين، وينأوْن بأنفسهم عن الممارسات والمناشط الدينية والاجتماعية.

الجدير ذكره هنا: هي حلقة حضرة عناية خان الدراسية الصوفية، وهي نمط توفيقي حديث، وفرع عن المدرسة الصوفية الششتية، وقد جلبها إلى

ليتوانيا الإنجليزي جيمس بورغيس في منتصف التسعينيات[٣]. وفي أوائل عام ٢٠٠٢م تم تسجيل الجماعة لدى وزارة العدل الليتوانية بوصفها جالية دينية. ومع أن أعضاء تلك الحلقة، أو الدائرة، لا يُعرِّفون أنفسهم بأنهم مسلمون، إلا أن هناك غزارةً ووفرةً في استخدام المصطلحات الإسلامية في خطابهم ومعتقداتهم (مثل أسماء الله الحسنى)، وفي شعائرهم (أسماء الصلوات بالعربية) التي تتلاءم واللغة الششتية الأصلية. ولدى الحلقة ممتلكات خاصة في الريف لأداء شعائرهم الدينية. لكن، وحيث إنهم لا يقرنون أنفسهم بالإسلام، أو بالجاليات المسلمة في ليتوانيا، فمن الصعوبة بمكان عدُّهم ضمن دائرة الحضور الإسلامي في البلاد.

إن مثل هذا التصنيف للمواطنين الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام هو - بلا شك - تصنيف مبسَّط، ولا بد من القيام ببحث مناسب للحصول على معلومات جوهرية حول البواعث الحقيقية، والدوافع الروحية الشخصية، وكذلك التطور الاجتماعي للأشخاص الذين اعتنقوا الدين الإسلامي من الليتوانيين. لكن لا توجد أي محاولة جادة في هذا الاتجاه حتى الآن.

معاً «القديمة» و«الحديثة»:

اعترفت الدولة الليتوانية - بعد حصولها على الاستقلال مباشرة - بالإسلام واحداً من «العقائد التسع المعترف بها»، والتي تحميها الدولة نفسها؛ فالمادة الخامسة من قانون «الجاليات والجمعيات الدينية التقليدية في ليتوانيا»، الذي أقر عام ١٩٩٥م، تنصُّ على:

«تعترف الدولة بتسع جاليات وجمعيات دينية تقليدية موجودة على الأراضي الليتوانية، والتي تشكل جزءاً من الإرث التاريخي والروحي والاجتماعي لليتوانيا؛ وهي: الكاثوليكية الرومانية، والإغريقية، والإنجيلية

اللوثرية، والإنجيلية التجديدية، والأورثوذكسية الروسية، والمؤمنون القدامى، واليهودية، والمسلمون السنة، وديانة الثامن وقوامها»[٤].

إن مثل هذا التوجُّه من جانب الدولة جدير بالتقدير. ولكن الدولة الليتوانية لا تعترف إلا «بالإسلام المحلي»، وهو المذهب الذي يمارسه التتار المسلمون الليتوانيون، والمعروف رسمياً بالإسلام السنّي. وهكذا، فقد طلب من السكان الأصليين من التتار المسلمين الليتوانيين، عندما أرادوا تسجيل دار الفُتيا التي تخصهم لدى وزارة العدل عام ١٩٩٨م، كتابةَ كلمة «سنّي» في عنوان دار الفتيا، بحيث يصبح اسم منظمتهم الدينية تلك على النحو الآتي: المركز الروحي للمسلمين الليتوانيين السنّة - دار الفتيا (lietuvos musulmonu sunitu dvasinis centras - muftijatas). وكما أوضح الإمام الرسمي لجمعية فيلينوس آنذاك حسن أفيتشوس قائلاً: «قد ينتظر المسلمون الدعم المالي من الحكومة في حالة واحدة فقط: إذا ما وضعوا كلمة «سنّي» في عنوان منظمتهم» (سيتديكوفاس ١٩٩٩م: ١). عدا ذلك، فلن تعدَّ منظمتهم واحدةً من المنظمات التسع الرسمية التي تحميها الدولة تحت قانون «العقائد المعترف بها». وبما أن التتار يتبعون رسمياً المذهب الحنفي السنّي، فليس لديهم اعتراض على استخدام كلمة «سنّي» في عنوان منظمتهم على الإطلاق.

إن عبارة «مفتي» معروفة تماماً لدى أولئك العارفين بالتاريخ الإسلامي، وتطور مسيرته الفقهية؛ فهي تعني العالِم الشرعي المسلم، وهي كلمة اشتُقت من «الفتوى»، والمفتي بدوره يصدر رأياً فقهياً، أو توجيهاً غير ملزم. ولا يعد المفتي قاضياً، كذلك لا تعدُّ أحكامه ملزمة؛ فالقاضي موظف رسمي لدى الدولة، بينما المفتي قد يكون موظفاً رسمياً، وقد يكون مستقلاً عن الحكومة.

وبناءً على ذلك يمكن الوصول إلى المفتي في أي وقت لكي يجيب عملياً على أي تساؤل من أي جهة، بينما الحال على العكس من ذلك بالنسبة إلى القاضي؛ فهو يتعامل فقط مع قضايا المنازعات والتعدّيات (التي تضم جانبين أو أكثر، يُسمى فيها المدَّعِي والمدَّعَى عليه)، والتي تتطلب حكماً فورياً وحاسماً. على أي حال، فكلٌّ من المفتي والقاضي يعدَّان من الطبقة التي تتمتع بالحرية «طبقة العلماء»، ويتفرع عنهم مهنياً الفقهاء الشرعيون.

ويشتمل الفقه الإسلامي على جميع مناحي الحياة البشرية، متى، وأين، وكيف، وماذا يجب فعله، وما هو الصحيح والجائز والممنوع أو المحرم. وبعبارة أخرى: أي عمل أو خطوة يمكن أن تكون مسألة شرعية؛ إذ إن الأخلاق والفضائل في الإسلام هي مبادئ شرعية. وبناءً عليه، يجب على أي مسلم يهتم لنجاته أن يلتزم الشريعة الإسلامية ويحيا بها. ومن البديهي ألاَّ يكون السواد الأعظم من المسلمين متمكنين من مسائل الشريعة الإسلامية؛ لذلك فهم غير قادرين على اتباع هذا النهج في حياتهم من لدن أنفسهم. ولأجل ذلك - ولإنقاذهم من الضلال - يأتي دور المرشد الروحي أو المفتي، وهو دور يقوم به المفتون والعلماء منذ قرون.

وبما أن التتار المسلمين لا يحملون من هويتهم الإسلامية إلا الاسم فقط، فهم بعيدون عملياً، في وعيهم وممارساتهم الدينية، عمَّا يمكن أن يتوقع من عموم المسلمين. فهم لا يطبقون الأحكام الإسلامية، ويصدُق عليهم ما ذكره المفتي الأسبق من ملحوظات في اللقاء الشهري للتتار الليتوانيين(٥)؛ فقد أشار في غير مناسبة وهو مغضب ومنزعج من الممارسات غير الإسلامية لأتباعه من التتار، فقد حذَّر - على سبيل المثال - من أفعال لا تمت إلى الإسلام بصلة؛ كإشعال الشموع في المساجد والمقابر (سيتديكوفاس ١٩٩٩م: ١).

على أي حال، فالمفتي في مدينة فيلينوس، على سبيل المثال، الذي كان عام ٢٠٠٧م في الثالثة والثلاثين من عمره، والذي انسحب من إحدى الجامعات التركية قبل الحصول على الشهادة، لم يكن متمكناً بعد في ذلك الحين من المعرفة الدينية، وليس ملمّاً باللغة العربية، وكان يعوزه التدريب والمعرفة الكافية بالدين الإسلامي. علاوة على ذلك، ومع أن دار الإفتاء مسجَّلة لدى الدولة على أنها منظمة دينية، لكن لا يبدو أنها مرتبطة بأي مناشط دينية بعيدة المدى، بل إنها اتُّهمت من قبل رئيس تحرير صحيفة Lietuvos Totoriai بقلة الاهتمام والمضيِّ قُدماً لبناء مسجد في فيلينوس (سيتديكوفاس ٢٠٠٣م بي: ٢).

إن الوظيفة الأساسية لأي مفتٍ هي التعامل مع الاحتياجات الدينية، والإجابة عن الاستفسارات، وإصدار الفتوى المبنيَّة على الأحكام الشرعية. ولسوء الحظ، فالمسلمون الليتوانيون لا يهتمون بمعرفة أحكام دينهم؛ ولذا لن يكون لوجود المفتي حاجة، ولن تتعدى مهماته في الواقع، وطوال مدة توليه هذا المنصب، استقبالَ المكالمات، وكونه إدارياً مسؤولاً عن الأمور الفنية في المساجد؛ مثل تسربات السقوف، ومشكلات التدفئة، وفواتير الهاتف، وما إلى ذلك، إضافة إلى تمثيله التتار الليتوانيين المسلمين في الخارج اسمياً. وقد تحدى إمام مسجد كوناس المفتي علناً، ووصفه بأنه مجرَّد مفتٍ في جيب قادة الجالية التتارية في فيلينوس، والتي رفضت وبإصرار الانضمام إلى الاتحاد الذي يضم جميع الجاليات التتارية الليتوانية (سيتديكوفاس ٢٠٠٣ اي: ٤).

في الحقيقة، فإن مدة عمل المفتي قد انتهت منذ عدة سنوات، لكن مجلس دار الفُتيا، الذي يسيطر عليه التتار في فيلينوس، متردد في الإعلان عن انتخابات جديدة، والتي قد يخسر خلالها مرشحهم المفضل أمام المرشح الأفضل منه علمياً بكثير، وهو إمام مسجد كوناس (وهو أيضاً في الثلاثينيات

من عمره)، ومتخرج في كلية إسلامية في لبنان، ويتحدث اللغة العربية بطلاقة. وهو الآن واحد من ثلاثة أئمة عاملين في ليتوانيا، إضافة إلى الإمام التركي في فيلينوس، وآخر كبير في السن من التتار في ريزياي. ويعمل المفتي في الوقت ذاته إماماً في قريتي نيميشيز وكيتورياسديشيمتيز توتوريو. لذا، ومن وجهة النظر السائدة، فالجالية الليتوانية المسلمة - مع أن لديها قادة اسميِّين - إلا أنها تفتقر إلى العلماء ممن لديهم تحصيل علمي مناسب، وتجربة كافية لقيادة تلك الجالية، وإرشادها إلى الطريق الشرعي الصحيح.

علاوة على ذلك، تفترض الدولة مسبقاً أن المنظمة الدينية المسلمة في ليتوانيا هي منظمة للتتار الليتوانيين. وهكذا، وحيث إن الدولة هي من يقوم بتوفير الموارد المالية، وتوزيعها على المنظمات الدينية التقليدية المعترف بها، فإن التتار، والذين يفترض أن يكونوا - حتى وقت قريب - هم الجوهرَ الأساسي الذي يمثل الإسلام في ليتوانيا، كانوا يتلقَّون الدعم المالي سنوياً من الدولة. ففي عام ١٩٩٩م بلغت قيمة المنحة المالية المقدَّمة لهم ١٨,٠٠٠ ليتاس، وبلغت عام ١٩٩٨م ٢٠,٠٠٠ ليتاس. لكن الأموال (التي كانت تتقلص في كل عام)، ليست هي القضية الجوهرية، إذ إنها أموال قليلة حتى بالمعايير الليتوانية (٢٠,٠٠٠ ليتاس تعادل ٥,٨٠٠ يورو تقريباً). إنما القضية الجوهرية هي: في تحديد الجهة المعترف بها، والتي تحصل - بناءً عليه - على الدعم من الدولة. وقد أدى ذلك إلى تعقيد الوضع بصورة أكبر، بسبب المال الذي كان يُقدَّم للجاليات التتارية، والتي تُعدُّ جالياتٍ عرقيةً مستقلة أكثر من كونها دينية. ويوجد حالياً خمس جاليات تتارية مسجلة في جمهورية ليتوانيا، التي اعتادت أن تتقاسم الأموال التي تقدمها الدولة بالتساوي. أما دار الفُتيا، فلم تكن تعامَل في الأساس على أنها واحدة من المنظمات، وعليه، فإن أي أموال تصل

إليها في نهاية المطاف، هي من تبرعات الجاليات التتارية، خصوصاً جالية فيلينوس التتارية. وهذا ما جعل دار الفتيا، وهي منظمة دينية تعتمد بالكلية على الجاليات التتارية؛ أي بمعنى أنها تعتمد على منظمات عرقية. وقد تغير الوضع بحلول عام ٢٠٠٠م؛ فمنذ ذلك الحين ودار الفتيا تحصل على المخصصات المالية من الدولة مباشرة، وتقوم بتوزيعها على الجاليات التتارية، والتي تقوم هي الأخرى بالإشراف على المساجد في مناطقها. وكانت دار الفتيا تتلقى خلال المدة من ٢٠٠٣-٢٠٠٥م مبلغاً وقدره ١٢,٧٠٠ ليتاس سنوياً، وفي عام ٢٠٠٦م تسلَّمت مبلغ ١٣,١٠٠ ليتاس، (وهو ما يعادل أقل من ٤,٠٠٠ يورو)(٦).

مع هذا، فقد أدى ذلك إلى رفع حدة التوتر شيئاً ما بين دار الفتيا والجاليات التتارية؛ لأن إجمالي المبلغ الذي تقدمه الدولة للمسلمين الليتوانيين لم يحظَ بأي زيادة. بل على العكس من ذلك، إذ إن الجاليات التتارية تحصل في كل عام على مبلغ أقل من العام الذي قبله، وهي غير راضية بالتأكيد عن ذلك، وهذا أيضاً يثير تساؤلاً: من الذين تدعمهم الدولة؟ هل هم التتار كلهم (بوصفهم جماعة عرقية)، أم التتار المسلمون، أم مسلمو ليتوانيا (السنّة على الأقل)؟ هنا، وعلى مستوى الدولة، لا يوجد حد فاصل وواضح يبين اتجاه الدولة في هذا الصدد. إن الوضع الراهن الموجود على أرض الواقع منذ عقد من الزمان كان مريحاً للجانبين كليهما، لكن الوضع قد تغير منذ ذلك الحين إلى ما هو أسوأ. وكما هو واضح للعيان، فإن الإسلام - على مستوى النظام القانوني الليتواني - يُعامل على أنه دين عرقي. علاوة على ذلك، وعلى مستوى الجالية، وكذلك على مستوى الوعي العام لدى التتار الليتوانيين، فمن الأمور المسلَّم بها أنه يُنظر إلى الإسلام في ليتوانيا أنه دين تتاري، وأن التتار هم

المسلمون. وبناءً عليه، ومع أن هناك منظمتين منفصلتين في كوناس، إحداهما «جالية كوناس الدينية المسلمة»، والأخرى «جالية مقاطعة كوناس التتارية»، إلا أن قيادتهما وعضويتهما واحدة، والقضايا التي تتعاملان معها متداخلة، إن لم تكن متطابقة تقريباً. والشيء ذاته ينطبق على مقاطعة فيلينوس.

وعلى مرّ القرون، جعل التتار الليتوانيون الإسلام وكأنه تراثهم العرقي والثقافي، بل لا يزالون يحملون هذا الاعتقاد إلى وقتنا الحاضر، حتى في أعقاب الظروف المتغيرة، وبدعمٍ من الدولة كما لاحظنا آنفاً. وهذا الأمر سيدخلهم - بطبيعة الحال - في صراع محتمل مع المسلمين من البلدان الإسلامية الأخرى، بل مع الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام. وهو ما يتضح من الكلمات التي عبّر بها أحد التتار الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام، عندما يقول:

«نحن لدينا وضع متطور هنا عندما يتذكر التتار أموراً تتعلق بأصولهم ودينهم مرتين في العام، خلال عيدي الأضحى والفطر. وعلى سبيل المثال أيضاً، هناك كثير من المسلمين ممن يشهدون صلاة الجمعة في مسجد كوناس، وهم من غير التتار، إنما هم طلبة من دول الشرق الأوسط يستمعون للأسف لمثل تلك الاعتقادات»(٧).

ويبدو - على هذا النحو، ولأمور أخرى - أن المسلمين الأجانب، والمواطنين المحليين الذين اعتنقوا الإسلام (بعضهم يتمتع بشدة الانتباه والملاحظة) هم من يمارس شعائر الإسلام في ليتوانيا، وليس التتار المحليين. مع ذلك، فإن حضور المسلمين غير التتار مرحَّب به في حدود ضيّقة، خصوصاً الأجانب الذين يعملون في مجال تعليم أطفال التتار، وبالذات تعليم اللغة العربية في

الفصول الدراسية التي تعقد في إجازات نهاية الأسبوع، وأولئك الذين يساعدون في تنظيم مناشط مدرسية دينية ومخيمات صيفية.

أمَّا فيما يتعلق بشؤون الجالية ودار الإفتاء، فليس لأحد من المسلمين من غير التتار كلمة، ولا يوجد ممثلون عنهم في تلك الميادين. والاستثناء الوحيد هو الإمام التركي الذي أرسلته إدارة الشؤون الدينية التركية (ديانة)، والذي له أثر كبير - بمساعدة السفارة التركية - في فيلينوس في القرارات التي تتخذها الجالية التتارية هناك. كما أنه ليس لدى المسلمين من غير التتار سوى منظمة دينية واحدة مسجلة، ذات عضوية مختلطة، هي جمعية الشباب المسلم الليتوانية. وفي أوائل التسعينيات من القرن المنصرم سعى ممثلون عن الحركة الأحمدية الدولية لتسجيل منظمة لهم في جنوب البلاد، لكن ما لبثت أن حُلَّت سريعاً. وقد طالبت دار الفتيا، في مساعيها الرامية إلى مراقبة الإجراءات الخاصة بإضفاء الطابع المؤسسي للإسلام في ليتوانيا، بأن تتم موافقتها المسبقة على جميع إجراءات التسجيل المحتملة لأي منظمة إسلامية جديدة، وأن يُسند إليها هذا الأمر كتشريع أساسي، وقد أرسلت خطاباً بهذا الخصوص إلى وزارة العدل الليتوانية في صيف عام ٢٠٠٢م.

وتعكس الصحيفة الشهرية للتتار الليتوانيين المواقف المتغيرة للمسلمين المحليين تجاه نظرائهم من المسلمين الأجانب. ولا توجد إشارات تنم على الاستياء تجاه المسلمين الأجانب حتى عام ١٩٩٨م، وهو ما بدأ يتغير في ذلك التاريخ. فبعض التتار متحفظ جداً تجاه المسلمين الأجانب الذين يقيمون في ليتوانيا، وينعكس ذلك في تصريح الرئيس الأسبق لاتحاد الجاليات الليتوانية التتارية، جوناس ردزفانافيتشوس، عندما حذر من الزواجات المختلطة بين المسلمين من غير التتار والفتيات الليتوانيات (سيتديكوفاس ٢٠٠٠م: ٢). وألمح

ردزفانافيتشوس إلى أنه من الواجب على التتار أن يتمسكوا بدينهم، وألا يذوبوا مع الآخرين. ومن جهة أخرى، فهو يعتذر بأن القليل جداً من التتار يأتون إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة (سيتديكوفاس ١٩٩٩م: ١). وفي مناسبة أخرى، يقول إنه: «يجب على التتار المحليين في المسجد أن يكون زمام الأمور بأيديهم، وألا يرضوا بأن يأخذ الأجانب هذه المهمة منهم؛ فالمسجد يخص التتار المحليين وليس العرب» (سيتديكوفاس ٢٠٠٠م: ٢). وبعد عدة سنوات كرر تمسكه بهذا القول وإصراره عليه في المؤتمر التتاري القومي قائلاً:

«مع مرور الوقت، سيبدأ المسلمون الذين يصلون إلى ليتوانيا في قيادة منظماتنا الدينية، أو على الأقل سيسعون لتحقيق ذلك. فماذا يمكن أن نتوقع؟... أنا أعتقد بأنه يجب أن تكون قيادة منظماتنا الدينية المسلمة بأيدينا نحن، تتار دوقية ليتوانيا العظمى» (ردزفانافيتشوس ٢٠٠٤م: ١٠).

وكما ذُكر آنفاً، فلا يقوم التتار الليتوانيون على إدارة جميع المساجد العاملة في ليتوانيا رسمياً فحسب، ولكنهم يمتلكونها أيضاً. ومع ذلك، فقد كان إمام مسجد كوناس المكلَّف لبنانياً، وكان إمام مسجد فيلينوس تركياً مدة من الوقت، لأن منظمة «ديانة» التركية ترسل - بمساعدة السفارة التركية في فيلينوس - إماماً تركياً للجالية المحلية. والإمام الحالي هو الرابع الذي ترسله السلطات التركية. إن مثل تلك الممارسات من قبل الدولة التركية لهي من قبيل الممارسات الشائعة؛ إذ تقوم بإرسال الأئمة من خلال هيئاتها الدبلوماسية إلى جميع أنحاء أوربا. فمن جهة نجد أن التتار الليتوانيين سعداءَ بالدعم الذي يقدِّمه إليهم إخوانهم المسلمون من الخارج، ولكن من جهة أخرى، فهم أنفسهم يميلون إلى أن يكونوا مهمَّشين، حالهم كحال أولئك الذين لا يعرفون - بشكل عام - ما هي السبيل الأمثل للممارسة الصحيحة للشعائر الإسلامية. مع ذلك، وعلى المستوى

القانوني، فالقادمون الجدد هم المهمَّشون، بسبب عدم إشراكهم في القضايا الاجتماعية أو الدينية على مستوى الدولة. أما أولئك الذين اعتنقوا الإسلام، فيبدو أنهم يمثلون حساسية أكبر بالنسبة إلى التتار بشكل عام (فهم يرون أنهم مسلمون متحرِّرون جداً)، بينما التتار أنفسهم متناقضون في الأساس حيال الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام؛ إذ ينظر بعضهم إلى أولئك بعين الريبة والشك (خصوصاً الشابات اللاتي تزوجن من مسلمين أجانب).

وهناك تطورات أخرى مصاحبة، تتمثل في الخوف المتنامي من التطرف الإسلامي والإرهاب. فعلى سبيل المثال، وفي نهاية شهر يوليو عام ٢٠٠٤م، نشر أحد المواقع الإسلامية المقروءة على نطاق واسع، وهو (IslamOnline.net) مقالاً حول المداهمات المزعومة من قبل الشرطة الليتوانية على مساجد مؤقتة (مصلَّيات) في فيلينوس، بهدف البحث عن مواد مطبوعة محظورة وأسلحة، وألقت القبض على عدد من المسلمين من أصول روسية(٨). وتحدث مسؤولون في صحيفة «كونو دينا» اليومية مع عدد من المسؤولين الرسميين في أجهزة الحكومة الليتوانية، الذين أنكروا بشدة صحة هذا «التقرير»، وأفادوا بأنه لا أساس له، وأنه عارٍ من الصحة(٩). كما تحدث مؤلف هذا الفصل مع المفتي، الذي أكد أنه لم يسمع شيئاً قد حدث من هذا القبيل على الإطلاق في فيلينوس. وقال المفتي: إنه يعرف على الأقل مسجداً واحداً مؤقتاً (مصلّى) في ضواحي فيلينوس، وليس لديه أي معلومات عن أي مداهمات وقعت هناك، أو في أي مكان آخر. ومن المؤكد أن أي شخص يعرف عن أحوال المسلمين في ليتوانيا سيدرك تماماً ما تضمنه المقال المنشور في موقع «إسلام أون لاين» من مغالطات كبيرة. فعلى سبيل المثال: يذكر المقال أن التقديرات تشير إلى وجود ٣٠,٠٠٠ مسلم في فيلينوس وحدها، بينما يبلغ العدد الإجمالي للجالية

المسلمة في أرجاء البلاد كافة «١١٠ آلاف». ويخلص المقال إلى القول: إن التوقعات تشير إلى أن الإسلام «سيصبح أحد الأديان الرئيسة في ليتوانيا خلال العقدين، أو الثلاثة القادمة».

ومع أن القادة المسلمين في ليتوانيا قد أنكروا معرفتهم بأي شيء عن تلك المداهمات، إلا أن الخوف من التطرف الإسلامي والإرهاب قد تسلل إلى الجالية التتارية المسلمة. وقد عبَّر أحد قادة هذه الجالية - وهو إمام مسجد كوناس، في مقابلة أجريت معه مؤخراً - عن استيائه(١٠). وقال: إنه دائماً يخشى ظهور التطرف واندلاعه في أوساط جاليته، مشدّداً على مخاوفه من المهاجرين. وقد أكد ضمناً للصحفي الذي أجرى معه المقابلة أنْ لا أحد من التتار يمكن أن تحوم حوله شكوك بالميل نحو التطرف، لكنه قال: إنه غير متأكد من الأجانب الذين يصلُّون في مسجده(١١).

أما نشر المطبوعات الدينية، فلم يكن ضمن دائرة اهتمام التتار، ولا دار الفتيا على الإطلاق؛ فمعظم المطبوعات التي يتداولها التتار في فيلينوس تأتي من روسيا وهي باللغة الروسية (والمفتي بنفسه يتردد على روسيا؛ إذ من السهولة بمكان وصوله إليها) والإصدارات الدينية الوحيدة على وجه الحصر (قد يقال عنها: إنها دورية) في ليتوانيا، ولمدة من الزمن كانت عبارة عن إصدارات منشورة عبر الإنترنت (Islamo spindulys شعاع الإسلام)(١٢). وقد ظهر إصدارها الأخير (الخامس) في ١٦ يونيو عام ٢٠٠٣م.

إن التعليم الديني في ليتوانيا؛ سواء أكان للمسلمين أم لغيرهم، وكذلك معظم المناشط الدعوية والتبشيرية، يتم بنشاط وحيوية ومتابعة عبر الإنترنت من قبل ممثلين عن الأديان التي يتبعونها. ويقوم على هذا النوع من التعليم من جانب المسلمين الأشخاص الجدد الذين اعتنقوا الإسلام،

وكذلك المهاجرون. وهناك موقعان على الإنترنت يعملان في هذا المجال؛ الأول هو: www.islamas.Lt، والثاني هو: www.musulmonia.Lt.

وقد بدأت ترجمات أعمال الكتّاب المسلمين إلى اللغة الليتوانية بالظهور منذ عدة سنوات. وقامت جمعية الشباب المسلم الليتوانية، التي يهيمن عليها العرب، بمعظم أعمال الترجمة تلك. وقد لاحظ مؤلف هذا الفصل النزعة التي تسود كثيراً من تلك الإصدارات؛ وهي النزعة الوهابية، أو المؤلفات المتأثرة بالأدبيات الوهابية (وهي صادرة في الأساس إما في المملكة العربية السعودية، وإما عن منظمات تدعمها المملكة). وهذا ما أكده أحد الليتوانيين الذين اعتنقوا الإسلام قائلاً:

لاحظت الآن أن أشخاصاً محددين من جالية كوناس يوزعون كتاب زينو (وهو كاتب وهابي). كذلك لاحظت أن عدداً من الطلبة العرب - وهم كثيرون في كوناس - قد جلبوا معهم كثيراً من الكتب، من بينها كتب ابن تيمية. ولحسن الحظ، فإن التتار الليتوانيين غير قادرين على قراءة اللغة العربية. ولكن هؤلاء الطلبة يُدرِّسون الدين للأطفال. ولا أعرف هل هؤلاء المدرسون وهابيون.! قد يكونون كذلك. وقد كنت في السابق غير مدرك أن الوهابيين خارجون عن الدين، وكنت أعتقد بأنهم من السنّة(❖)، لذلك فلم أكن أرى خطراً

(❖) «زينو» المشار إليه في النص؛ هو العالم الحلبي السوري محمد بن جميل زينو، المتوفى في مكة المكرمة سنة ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
أمّا قول القائل إن الوهابيين خارجون عن الدين، وإنهم ليسوا من أهل السنة، فهذا قول إنسان جاهل بحقيقة هذه الدعوة، فما هي إلا امتداد للنهج الإسلامي السليم الذي جاء به نبينا محمد ﷺ لإخراج العباد من وحل الوثنية وعبادة الأشخاص، وإخضاعهم لعبادة الله وحده.
وما خرجت هذه الدعوة من الدين، بل جاءت لتعيد الخارجين عنه إلى حظيرته وما حادت الدعوة الوهابية عن السنة، بل جاءت لإحيائها والعمل بها بدلاً من البدع التي انتشرت بين عموم المسلمين (المترجم).

في الوهابية أو التيمية. ولكنني الآن أعتقد بأن من واجبي أن أولي بعض الاهتمام لما يجري هنا. والحمد لله، فلدينا في فيلينوس (العاصمة) إمام من تركيا وزعيم للجالية، وهما يعيان خطر الوهابية بما فيه الكفاية(١٣).

ومع أن الوهابية في ذاتها لا تنطوي بالضرورة على التطرف، إلا أن تأثير الكُتّاب ذوي النزعة الوهابية الأصولية قد يصل إلى حدود تشكيل النظرة العالمية للأجيال الشابّة من المسلمين الليتوانيين، وهذا ما يثير نوعاً من القلق. لكن الحكم على مثل تلك الأدبيات على الملأ في مسجد كونساس قد يجعل الشخص يفترض أن الإمام إما أن يكون غير مدرك لأي أخطار قد تنطوي عليها تلك الأدبيات، وإما أنه غير قادر على فحص كل تلك الأدبيات (كأفكار) والسيطرة عليها، بسبب الحضور المكثّف للعرب في مسجده. ولسوء الحظ، فليس لدى مؤلف هذا الفصل معلومات عن حجم قراءات السكان الليتوانيين المسلمين الأصليين للكتّاب الوهابيين، أو ذوي النزعة الوهابية.

وقد وصل التوتر والصراع في الخفاء على السلطة والنفوذ ذروته داخل الجالية الليتوانية المسلمة مع وصول الإمام الجديد الذي أرسلته تركيا، وكان المفتي الليتواني يعلق آمالاً على توليه وظيفة إمامة جموع المصلين، وإلقاء خطبة الجمعة بنفسه(١٤). وقد اعترض بعض الأتراك الحاضرين في المسجد، محتجين بأنه يجب أن يكون الإمام على درجة كافية من العلم بالقرآن، وأن يحسن تلاوته (وهم يلمحون إلى أن المفتي غير قادر على القيام بذلك بالشكل المناسب). هنا ردّ المفتي قائلاً: إن السكان المحليين هم من ينبغي أن يقوم على إمامة المصلين، وعليهم أن يتعلموا القيام بذلك، وإلاّ سيكونون غرباءَ في مسجدهم هم. وإذا كان هذا التقرير صحيحاً، فقد يثير

عدداً من النقاط للنقاش حول حضور ووضع الجاليات العرقية المسلمة في ليتوانيا اليوم.

ولإحقاق الحق، يجب الانتباه إلى أن التتار الليتوانيين يعرّفون أنفسهم جزئياً بأنهم أتراك. وقد يكون ذلك بسبب الاهتمام التركي، والمشاركة الفاعلة في شؤون التتار (إمام تركي، وأدب تركي إسلامي، والتوجيهات والإرشادات باللغتين التركية والعربية، وإحياء المساجد وترميمها بأموال تركية، وتأشيرات الزيارات المتعددة يدفع تكاليفها السفير التركي لمصلحة الجاليات التتارية، وإقامة كثير من حفلات الاستقبال للتتار في السفارة التركية). كما أن هناك بُعداً تاريخياً مشتركاً بين التتار والأتراك، ودائماً ما يشعر التتار في أنفسهم أنهم هم والأتراك أقارب ومن عشيرة واحدة.

الخاتمة

المسلمون في ليتوانيا غير طارئين، ولديهم فيها تاريخ طويل. ولكن تغيّر طبيعة الحضور الإسلامي في البلاد يفرض تحديات جديدة على السكان الأصليين من الجالية التتارية الليتوانية المسلمة، والمجتمع الليتواني برمّته، وكذلك على الدولة. ولا بد من إيجاد سبل جديدة في التعامل مع التاريخ الماضي، ومع الوضع الراهن، تلائم جميع الأطراف وتستوعبهم.

ولقد انفتحت ليتوانيا على العالم حديثاً، وهي تفتقر في الواقع إلى الخبرة والتجربة في التعامل مع عامة الناس من مختلف العقائد والتقاليد. فكيف ستستمر الدولة الليتوانية في التعامل مع الحضور الجديد للإسلام على ترابها..؟، يظل هذا السؤال مطروحاً ننتظر الإجابة عنه. وأياً ما يكون الأمر، فقد ظهرت بعض المشكلات المحددة على السطح، أولها وأهمها: الوضع القانوني للمسلمين في ليتوانيا؛ فقد حمى التتار - لبعض الوقت - وضعهم وموقفهم بوصفهم ممثلين عن الإسلام في ليتوانيا، أما المسلمون من غير التتار، فهم مهمَلون إلا إذا انضووا تحت مظلة الجاليات التتارية الليتوانية. ومع ذلك، وكما هو واضح من التحليل الذي سقناه آنفاً، فالتتار أنفسهم قد لا يرحبون بذلك. وهكذا، يجب على القادمين الجدد أن يجدوا لهم طريقاً سالكاً يشقُّونه بأيديهم لإسلامٍ غير تتاري (غير ليتواني) في ليتوانيا.

وحتى الآن يمكن للشخص أن يتحدث عن أكثر من جالية مسلمة واحدة في تركيب مجتمع ليتوانيا. وإذا لم يتخذ المسلمون بأنفسهم خطوات بمساعدة الدولة أو من دونها، فستتجه ليتوانيا بالتأكيد نحو واقع يفرض وجود ثلاث جاليات إسلامية على الأقل تتمتع بحكم ذاتي، ويحتمل أن تكون معادية بعضها

لبعض على ترابها، وهي تحديداً: الجالية التتارية الآخذة دوماً في التناقص، لكنها لا تزال هي الأقوى، والجاليتان الأخريان؛ وهما جالية المهاجرين الآخذة دوماً في الزيادة، ولكنها الأضعف، وأخيراً الذين اعتنقوا الإسلام، وهي جماعة مرشحة لأن تكون قوية.

هنا يتضح أمر واحد بجلاء، هو أنه - فيما يتعلق بالوجود الإسلامي وحضور المسلمين - لا بد من وجود انعكاس لهذا الحضور على الوضع الراهن في ليتوانيا. وهذا الانعكاس حيوي، وفي غاية الأهمية بالنسبة إلى التتار الليتوانيين أنفسهم. وهو حيوي كذلك بالنسبة إلى الدولة الليتوانية، وعلى مستويات مختلفة: قانونية بالدرجة الأولى، واجتماعية بالدرجة الثانية. وهذا ما يمكن أن يسهم به الباحثون الليتوانيون وغير الليتوانيين بشكل ملحوظ من خلال استلهام كثير من المعطيات، وتسليط الضوء على النقاط المهمة التي تُفضي إلى إيجاد بيئة اجتماعية سوية، واتخاذ قرارات مسؤولة من قبل جميع الأطراف المعنيّة.

الحواشي

١- صدرت الترجمة الروسية الأولى عام ١٧٧٦م في العاصمة الروسية آنذاك، سانت بيترسبرغ. وصدرت الترجمة البولندية الأولى في عام ١٨٥٨م في وارسو. ولكن لا يعرف مدى توافر تلك الترجمات على نطاق واسع بين التتار الليتوانيين.

٢- امرأة ليتوانية اعتنقت الإسلام، واسمها صدّيقة، في منتدى إسلامي على الإنترنت عبر الموقع =http://gawaher.com/Iofiversion/index .php? t8101.html في ٣ فبراير عام ٢٠٠٥م (تم الدخول إليه في ٢٩ يونيو عام ٢٠٠٥).

٣- هذا معترف به على مستوى النظام الأساسي للمنظمة، وعلى موقعها الإلكتروني على العنوان www.sufi.It/freimai.html، تم الدخول إليه في ١ يوليو عام ٢٠٠٥م.

٤- قانون جمهورية ليتوانيا الخاص بالجاليات الدينية التقليدية والجمعيات، www3.Irs.It/pIs/inter3/dokpaieska.showdoc_I?p_id=289917 (تم الوصول إليه في ٢٢ مارس ٢٠٠٧).

٥- يتوافر من ١٠٠ قضية نشرت بنهاية عام ٢٠٠٦ القضايا من ٧٠-١٠٠ على الإنترنت على .www..tbn.It/It/?id=43

٦- الجاليات الدينية التقليدية التي تتسلّم ٣ ملايين ليتاس تقريباً، www.bernardinai.It 25 مارس عام ٢٠٠٥م)، إدارة الأقليات القومية والليتوانيين الذين يعيشون في الخارج التابعة لحكومة جمهورية ليتوانيا، (www.tmid.It/index.php?page_id=223 15 فبراير عام ٢٠٠٧م).

٧- مقابلة مع جوناس ريدزفانافيتشيوس، ٢ :٢٠٠٠م.

٨- أحمد (٢٠٠٤م).

٩- جورغيليتيس (٢٠٠٤م).

١٠- كوتشيكاس (٢٠٠٥م).

١١- لاحظ مؤلف هذا الفصل شخصياً، ومنذ عدة سنوات، بعض سمات التطرف بين الطلبة الفلسطينيين الذين يحضرون إلى المسجد ذاته في كوناس.

١٢- Islamo spinulys شعاع الإسلام، على الموقع: www.geocities.com/islamospindulys/ islamospindulys 1.htm تم الوصول إليه في ١٥ يوليو عام ٢٠٠٥م).

١٣- عبدالرحمن، الليتوانيون الإثنيون الذين اعتنقوا الإسلام، على المنتدى الموجود في الشبكة العنكبوتية http://groups.yahoo.com/group/ islaminst/message/ 836?source=1 (تم الوصول إليه في ٧ يوليو عام ٢٠٠٥م).

١٤- ذكر ذلك للكاتب في عام ٢٠٠١م، عبدالرحمن، وهو ليتواني اعتنق الإسلام.

References المراجع

Ahmed, Damir. "Lithuanian Muslims Fearful After 'Terror' Arrests". *IslamOnline.net*, 22 July 2004. Retrieved from http://islamonline.net/English/News/2004-07/22/article01.shtml.

Allievi, Stefano. "Converts and the Making of European Islam". *ISIM Newsletter* 11, (December 2002): 1, 26.

Bairašauskaitė, Tamara. *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*. Vilnius: Mintis, 1996.

Dziekan, Marek. "Lenkijos totoriai asimiliacijos ir akultūracijos procese". *Lietuvos Totoriai* 20 (1999): 6.

Jakubauskas, Adas. "Mūsų dvasinis turtas: 5. Musulmoniškos šventės". *Lietuvos Totoriai* 5 (1995): 3.

"Jonas Ridzvanavičius, chairman of the Union of Lithuanian Tatar communities". *Lietuvos Totoriai* 30 (2000): 2–3.

Jurgelaitis, Remigijus. "Musulmonams brukamas priešiškos Lietuvos įvaizdis". *Kauno diena*, 27 July 2004. Retrieved from www.kaunodiena.lt/lt/?id=6&aid=20833.

Kaučikas, Nerijus. "Islamas, Lietuva ir nuolatinis džihadas". *Veidas* 31, 4 August 2005. Retrieved from www.veidas.lt/lt/leidinys.nrfull/42f7408709b32.3.

Kričinskis, Stanislovas. *Lietuvos totoriai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993.

Kryczynski, Stanyslaw. "Tatarzy Litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej". *Rocznik Tatarski* 3, Warszawa: No Publishing House, 1938.

Law on Traditional Religious Communities and Associations of the Republic of Lithuania. Retrieved from www3.lrs.lt/pls/inter3/dokpaieska.showdoc_l?p_id=28991 7.

Population by Sex, Age and Religion. Vilnius: Department of Statistics, 2002.

Rizvanavičius, Jonas. "Lietuvos totorių problemos įstojus Lietuvai į Europos Sąjungą". *Lietuvos Totoriai* 80–1 (2004): 10.

Sitdykovas, Galimas. "Lietuvos musulmonų sunitų dvasinis centras atkurtas". *Lietuvos Totoriai* 18 (1999): 1, 3.

Sitdykovas, Galimas. "Pagrindinė KMRB veikla – mečetės išlaikymas". *Lietuvos Totoriai* 31 (2000): 2–3.

Sitdykovas, Galimas. "Įvyko ataskaitinis – rinkiminis Lietuvos totorių bendruomenių sąjungos susirinkimas". *Lietuvos Totoriai* 65 (2003a): 1–2, 4.

Sitdykovas, Galimas. "Ryga – pasaulio totorių sostinė". *Lietuvos Totoriai* 69 (2003b): 1–2.

"Tradicinėms religinėms bendruomenėms skirti beveik 3 milijonai litų". Retrieved from www.bernardinai.lt (accessed 25 March 2005).

Yemelianova, Galina. "Russia's Umma and its Muftis". *Religion, State & Society* 31, 2 (2003): 139–50.

مواقع الإنترنت

منتدى الإنتـرنت، http:///groups.yahoo.com/group/islaminst/message/ 836?source=1.

منتدى الإنتـرنت الإسـلامي، http://gawaher.com/Iofiversion/index.php? t8101.html=.

شعاع الإسـلام، www.geocities.com/islamospindulys/islamospindulys1.htm

تم الوصول إليه في ١٥ يوليو عام ٢٠٠٥م).

دائرة الدراسات الصوفية، www.sufi.It/freimai.html

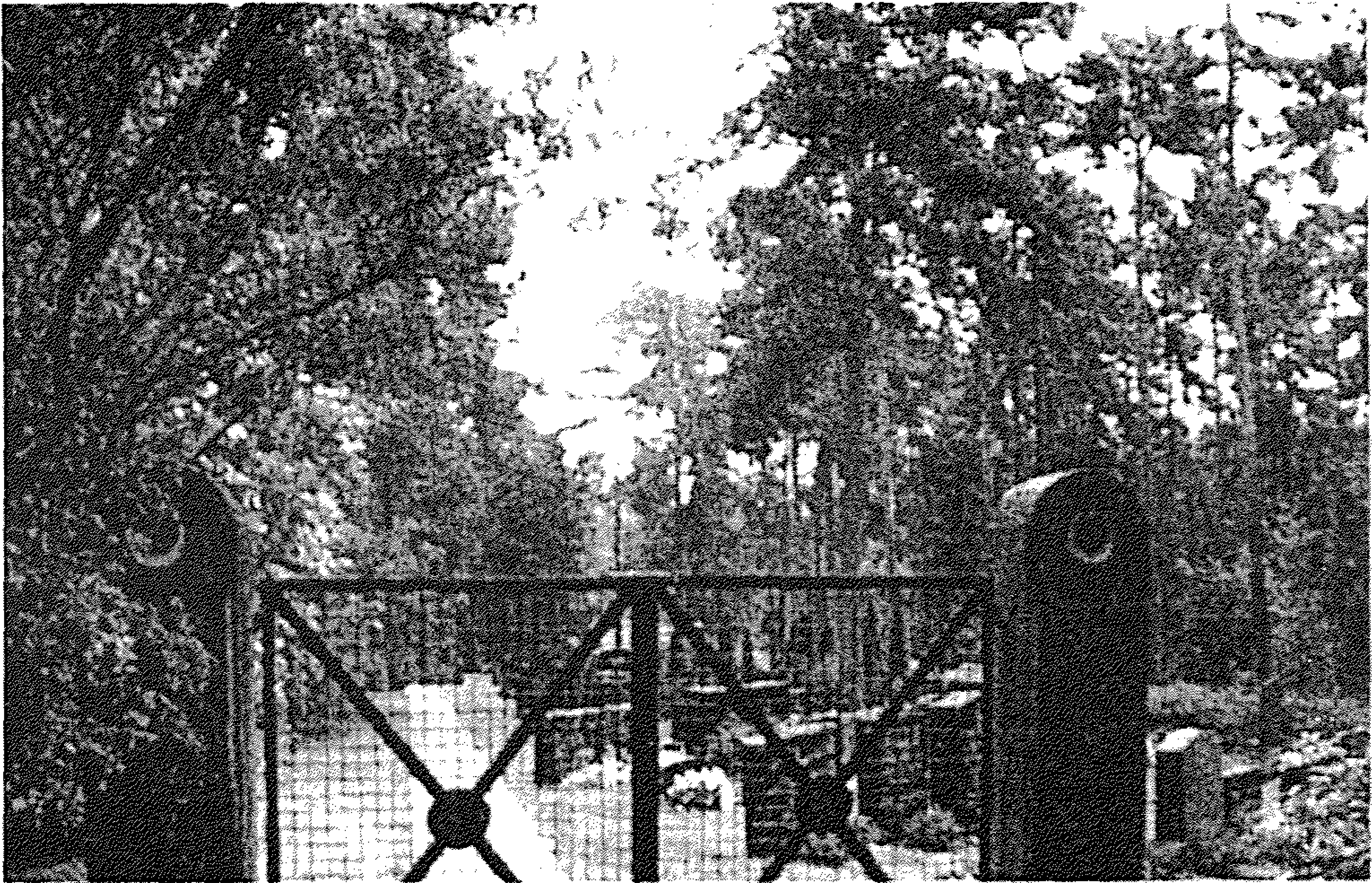
الملاحق

- الصور الفوتوغرافية.

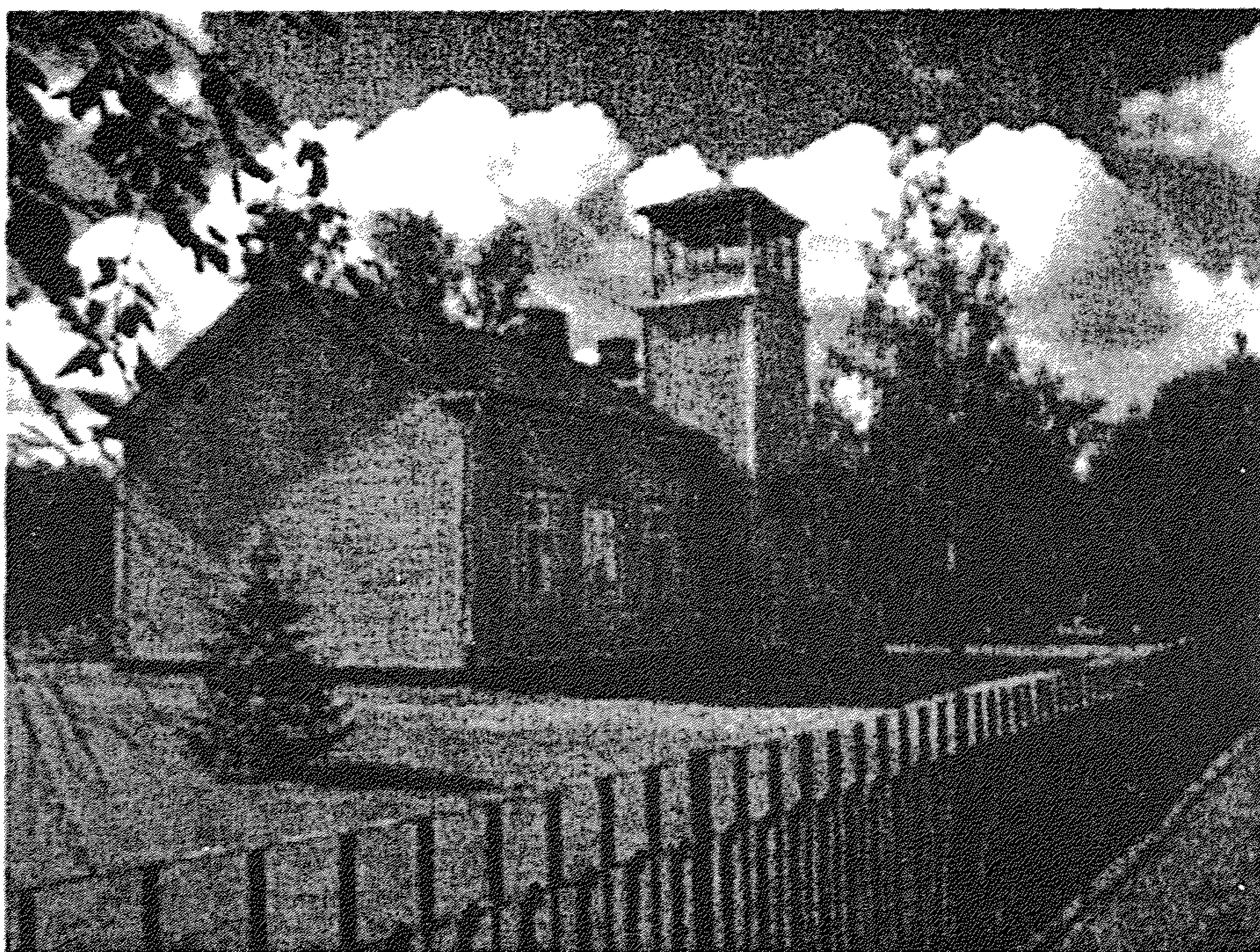
ملحق
الصور الفوتوغرافية



المفتي محمد شين مع عائلته في أستونيا (تصوير: عائشة أوزكان)



مقبرة التتار المسلمين في توركو، فنلندا (تصوير: توماس مارتيكانن)

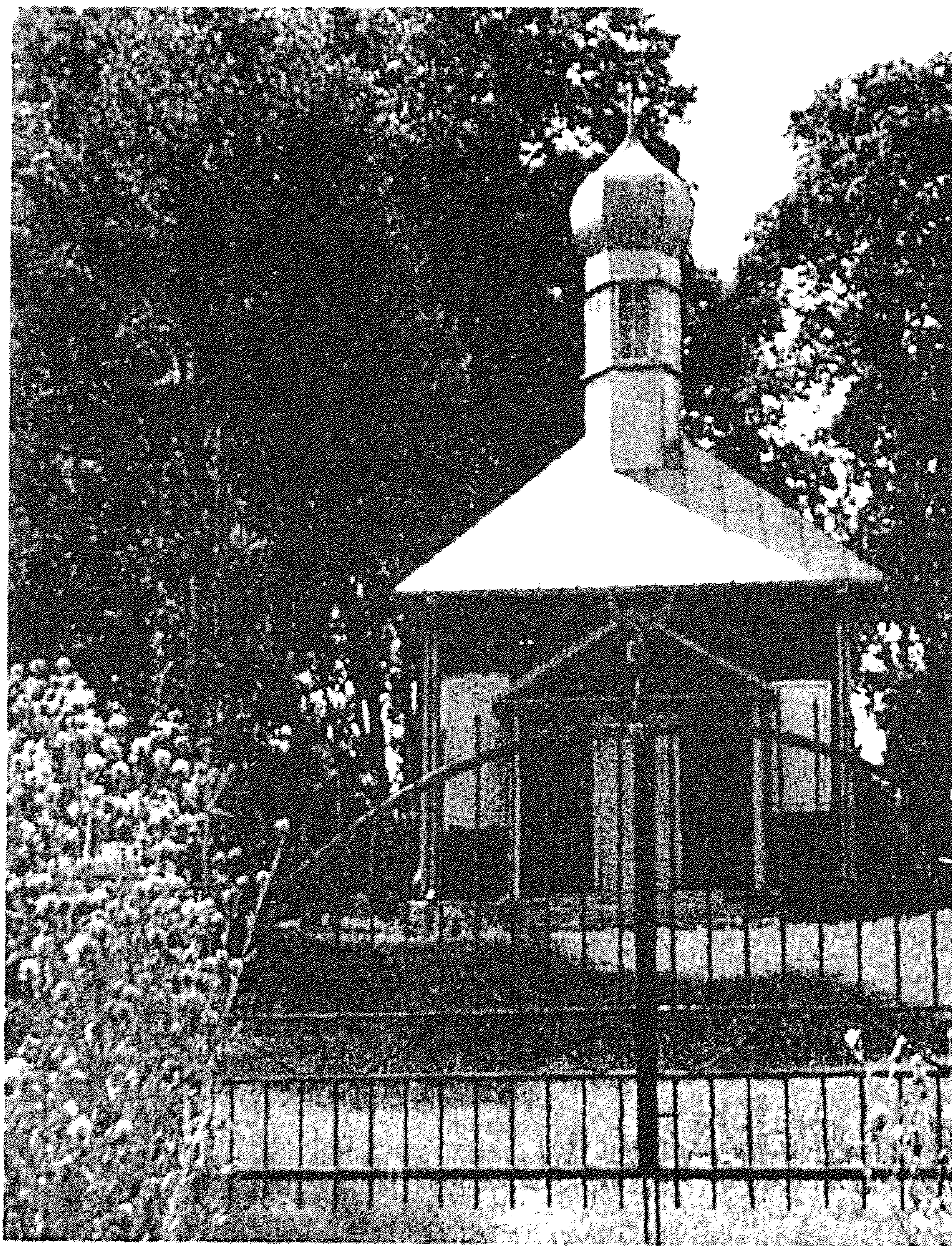


مسجد المسلمين التتار في جارفينبا (تصوير: توماس مارتيكانن)

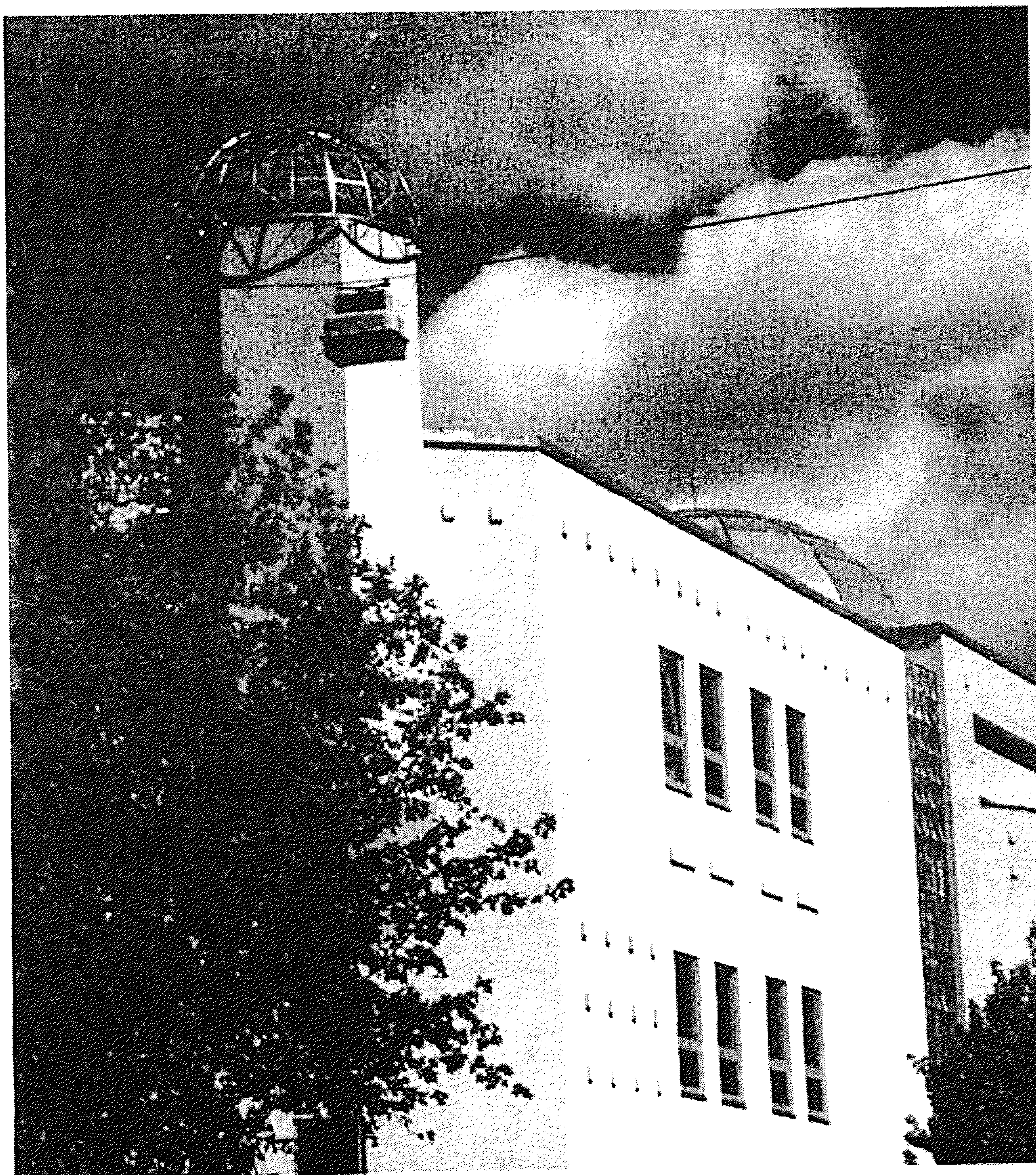


مسجد الجالية الإسلامية في آيسلندا، ريكجافيك

(تصوير: رافن سڤين بجارنارسن)



مسجد الأذار (بُني عام ١٩٠٩م)، بالقرب من فيلينوس، ليتوانيا
(تصوير: أوشرا مالوسكيت)

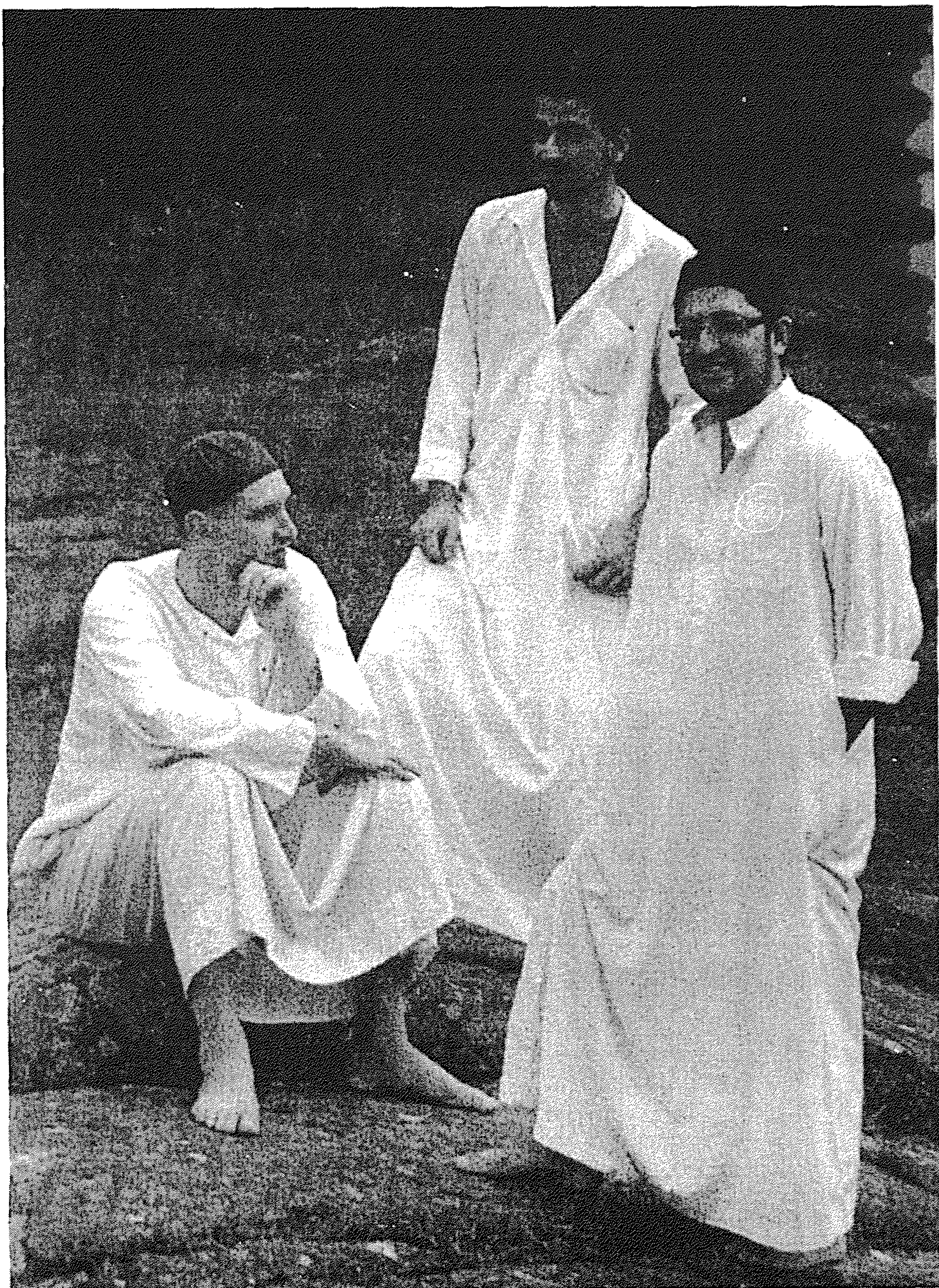


مسجد هيئة العالم الإسلامي في أوسلو، النرويج

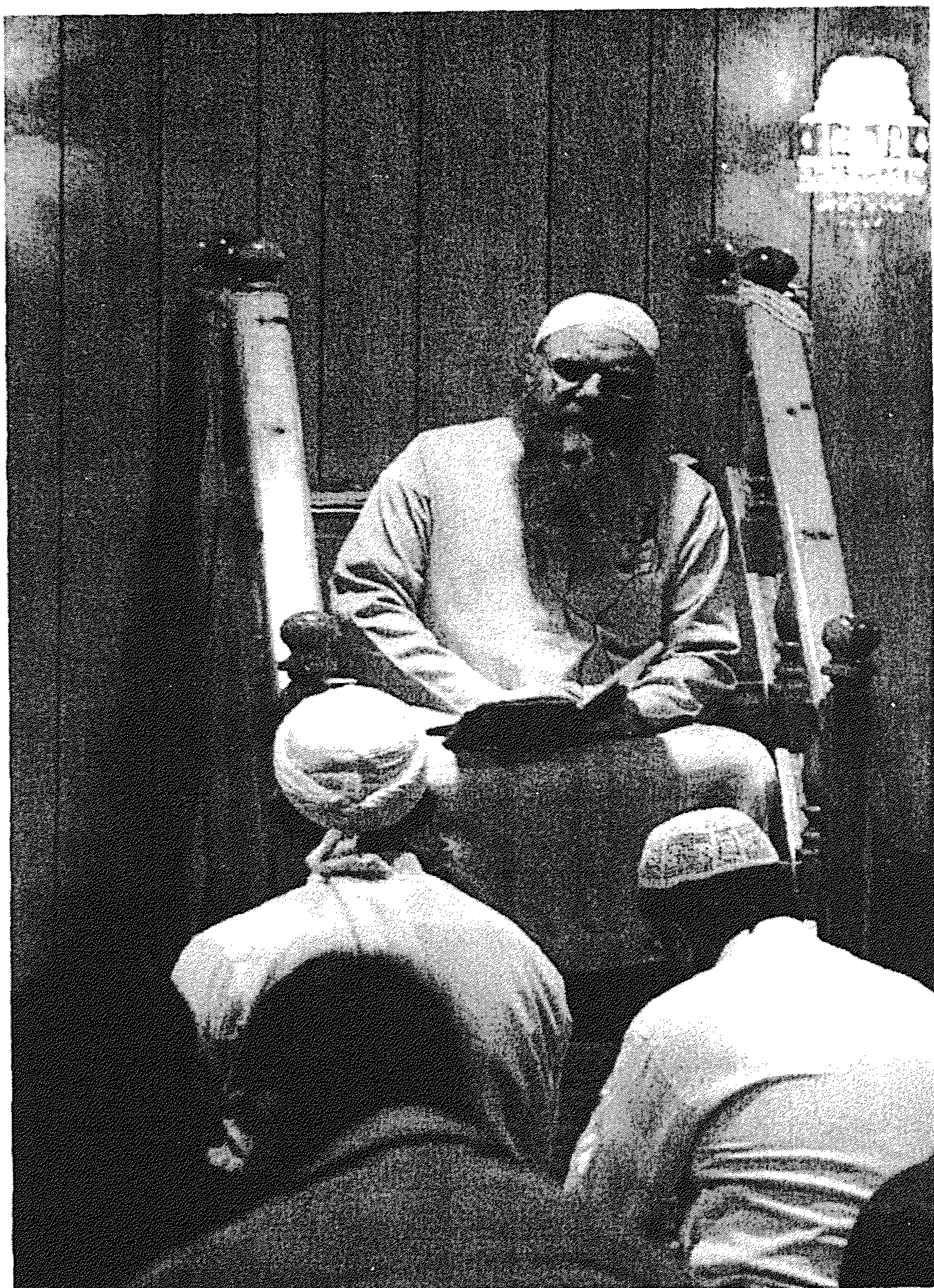
(تصوير: أندريس فاسيندن)



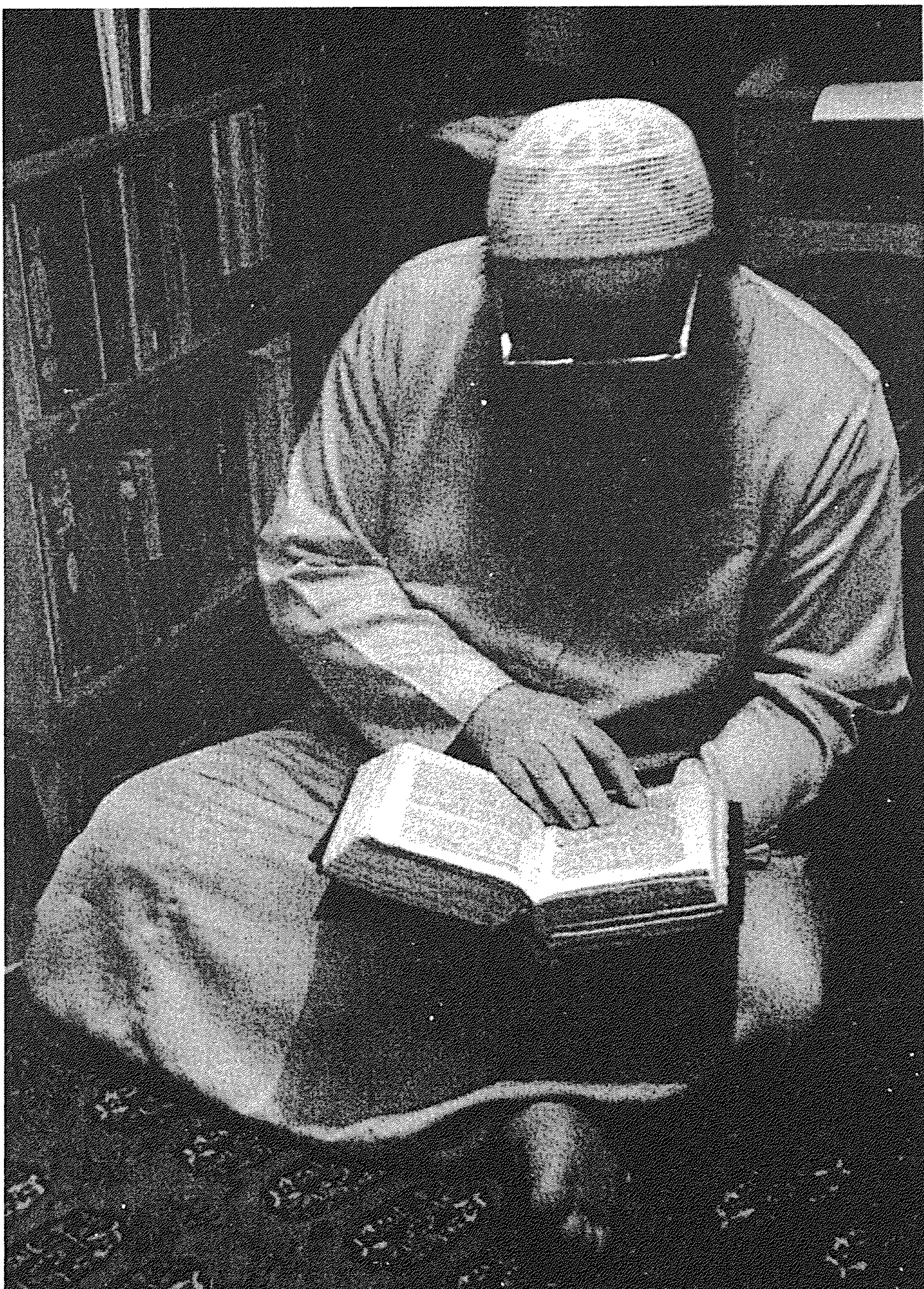
مسجد جماعة أهل السُنة المركزي في أوسلو، النرويج
(تصوير: أندريس فاسيندن)



المسلمون في مخيّم صيفي بالسويد
(تصوير: ماكس دالستراند)



الإمام محمد مسلم يُلقي خطبة في مسجد عائشة في ستوكهولم
(تصوير: ماكس دالستراند)



الإمام محمد مسلم يعدُّ نفسه وأتباعه قبل حلقة الذِّكر في أوبسالا، السويد
(تصوير: ماكس دالستراند)

الكشاف العام

(ت)

(ش)



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية

هذا الكتاب:

محاولة جادة لتقصي الوجود الإسلامي في جزء مهم من شمالي قارة أوربا، يشمل الدول الإسكندنافية (النرويج والدانمارك والسويد)، ودول البلطيق (أستونيا ولاتفيا وليتوانيا) من خلال معلومات ومقارنات حديثة؛ بغية سد الثغرات التي شابت الدراسات السابقة.

ولأن الإسلام في أوربا أصبح جزءاً من سياق الخطاب الأوربي - سواء عن الإسلام نفسه، أم أتباعه - وهو خطاب - باعتراف الباحثين الأوربيين - يحمل أفكاراً خاطئة ترسم صورة مبهمة لمصطلح «الإسلام»، كما أنه خطاب مثقل بالأحكام المسبقة، والجدل الاجتماعي، والمصالح السياسية؛ من أجل ذلك كله يأمل الباحثون - في هذا الكتاب - أن تتمكن البلدان الإسكندنافية ودول البلطيق من تقديم مادة جديدة يمكن أن تقام عليها مقارنات من زوايا لم تُطرق من قبل تسهم في تسليط الضوء على جوانب مختلفة لحقيقة الوجود الإسلامي الأوربي.



ردمك: ٥-٢٧-٨٠٣٢-٦٠٣-٩٧٨